

Band **XXIII.**
Tom.

Mai-August **1928** Mai-Juillet

Heft **3, 4.**
Fasc.

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
P. P. Schumacher: Die Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen <i>Kiou</i> -Pygmäen (ill.)	395
Prof. Dr. Elise Richter: Zu Leo Wiener's Africa and the Discovery of America	436
P. F. Tattevin, S. M.: Organisation sociale du Sud de l'île Pentecôte (Nouvelles Hébrides) (Karte)	448
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Der Ursprung der Gottesidee	464
P. W. Schmidt, S. V. D.: Historische Tatsächlichkeiten des Zustandekommens meines „Der Ursprung der Gottesidee“	471
W. A. Unkrig: Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder	475
R. P. Césard: Proverbes et contes Haya (ill.)	494
Dr. Wilhelm Bayer: Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften	511
Garma Sandschejew: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten (ill.)	538
Jaime de Angulo: La Psychologie religieuse des Achumawi	561
Dr. Ernst Zyhlarz: Das Verbum im <i>Kondjara</i>	590
J.-B. Degeorge: Proverbes, maximes et sentences Tays	596
Dr. Hugo Mötefindt: Studien über Geschichte und Verbreitung der Baritracht (ill.)	617
Dr. Hermann Trimborn: Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht in der Wirtschaft der peruianischen Erntevölker	656
Morice Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Baueo	665
Analecta et Additamenta (682), Miscellanea (696), Bibliographie (707), Avis (739), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (744).	

Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft und der Österreichischen Leo-Gesellschaft.

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. P. SCHEBESTA, TH. BRÖRING, M. SCHULIN, G. HÖLTKER, S. V. D.



Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Mechitharistengasse 4.

Analecta et Additamenta.

	Seite
Schebesta P., P.: The Concept of the „Primitive“	682
Rühl Th.: Musikalische Tonsysteme	683
Rühl Th.: African Negro Music	684
Koppers, P. Wilh.: Natur- und Kulturgeschichte des Menschen in ihren gegenseitigen Beziehungen	685
Estermann P. C.: Das Wort für Gott <i>Kalunga</i> in einigen südwestafrikanischen Sprachen	690
Bosch Vanden G.: Notes d'Ethnologie religieuse: L'envoûtement, et un rite d'initiation chez les Balendu ou Bale (une peuplade nilotique)	692

Bibliographie.

Hambly W. D.: Origins of Education among Primitive Peoples (Dr. L. Walk)	707
Kugler Franz Xaver: Sibyllinischer Sternkampf und Phaëton in naturgeschichtlicher Beleuchtung (P. Dam. Kreichgauer)	709
Alexander Gustav: Herrengrunder Kupfergefäße (P. Dam. Kreichgauer)	710
Seligmann S., Dr.: Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur (P. Dam. Kreichgauer)	710
Pearson Chinnery E. W.: Territory of New Guinea, Anthropological Report No. 1. Notes on the Natives of certain villages of the Mandated Territory of New Guinea (P. Jos. Schebesta)	711
Lévy François P. H., Dr.: La Magie dans L'Egypte Antique (Dir. Dr. Hans Demel)	712
Bushnell David, F. Jr.: Burials of the Algonquian, Siouan and Caddoan Tribes west of the Mississippi (F. George Höltker)	714
Tribes and Temples (F. George Höltker)	714
Peake Harold and Fleure Herbert John: The Corridors of Time (F. George Höltker)	715
MacIaren J.: Ich und meine Wilden (P. Georg Höltker)	716
Klingenheben August: Die Laute des Ful (M. K. Feichtner)	716
Stutzer Otto: Streifzüge eines Geologen im Gebiet der Goajira-Indianer, Kolumbien (P. Martin Gusinde)	718
Taylor Griffith: Environment and Race. A Study of the Evolution, Migration, Settlement and Status of the Races of Man (F. George Höltker)	718
Hocart A. M.: Kingship (F. George Höltker)	719
Jewitt John: Makwina's Gefangener (P. Martin Gusinde)	720
Johnson Martin: Mit dem Kurbelkasten bei den Menschenfressern (P. Martin Gusinde)	721
Wheeler Gerald Camden: Mono-Alu Folklore (Friedrich Flor)	721
Alba C.: Etnología y población histórica de Panamá (P. Martin Gusinde)	723
Weninger Josef: Eine morphologische-anthropologische Studie (P. Martin Gusinde)	723
Mittler Theodor, P.: Chinesische Grammatik (P. Theodor Bröring)	726
Meißner Kurt: Lehrbuch der Grammatik der japanischen Schriftsprache (P. Theodor Bröring)	727
Bosslet Karl: Chinesischer Frauenspiegel (P. Theodor Bröring)	727
Junod Henri A.: The Life of a South African Tribe (P. P. Schebesta)	728
Czekanowski Jan, Dr.: Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907—1908 (P. P. Schebesta)	728
Fray Bernardino de Sahagún: Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk (P. Georg Höltker)	728
Krickeberg Walter: Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca (P. Georg Höltker)	729
Kornemann Ernst: Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur (Doz. Dr. Robert Bleichsteiner)	729
Cejador Julio: Ibérica I. (Doz. Dr. Robert Bleichsteiner)	730
Densmore Frances: Handbook of the collection of Musical Instruments in the United States National Museum (Fr. Theodor Rühl)	731
Densmore Frances: The American Indians and their Music (Fr. Theodor Rühl)	732
Meillet A.: Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta (Univ.-Doz. Dr. Walther Wüst)	732
Merhart Gero von: Bronzezeit am Jenissei (Univ.-Doz. Dr. L. Franz)	733
Hankiewicz Stanislaw: Praktyczna Gramatyka Języka Nyanja (P. P. Schebesta)	733
Een Kwarteeuw Apostolaat (P. Wilh. Koppers)	734
Nikol'skij V. K.: Očerki pervobytnoj kul'tury so vstupiditel'noj stat'ej (W. A. Unkrig)	734
Smith G. Elliot, Malinowski Bronislaw, Spinden H. J., Goldenweiser A.: Culture, The diffusion Controversy (P. Wilh. Koppers)	736
David Crockett Graham: Religion in Szechuan Province, China (P. Wilh. Koppers)	738

Diesem Heft liegt bei ein Prospekt der

 **P. W. Schmidt-Festschrift.** 

Die Expedition des P. P. SCHUMACHER zu den zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen.

Rechts-, Gemeinschafts- und Eigentumsverhältnisse. Individualcharakteristiken.

Von P. P. SCHUMACHER von den Weißen Vätern.

Inhalt.

Vulkanologisches.	Gerichtsverfahren.
Rechtswesen.	Strafen.
Zivilrecht.	Das bürgerliche Gemeinwesen.
Personenrecht.	Aufbau.
Eigentumsrecht.	Verwaltung.
Bewegliches und unbewegliches Eigentum.	Auswärtige Angelegenheiten.
Erwerbung.	Kriegswesen.
Kollektiveigentum.	Sprachliches.
Strafrecht.	Vokalumlautungen.
Übertretung.	Individualcharakteristiken.

Vulkanologisches.

Der Name *Mûh'ungwe*, der „Unnahbare“, hatte mich auf den Gedanken gebracht, daß die mündliche Tradition wohl direkten Aufschluß über irgendeine vulkanische Tätigkeit dieses erloschenen Feuerberges bringen könne — der Name ist nämlich echte Ruanda-Sprache und die erste Einwanderung fand vor kaum 250 Jahren statt. Die Tradition läßt nun aber bloß indirekte Schlüsse zu, und zwar auf ein hohes Alter, da der Berg zu jener Zeit vermutlich schon die jetzige Gestalt hatte.

Auf meine diesbezüglichen Fragen hieß es bei beglaubigten Zeugen der hiesigen Urkunde: „Wir wissen nichts über die Herkunft dieses Namens!“ Ich klopfe bei meinen Pygmäen an: „Gewiß, darüber wissen wir Bescheid! Ein Mann aus der Ebene hat vor nicht allzu langer Zeit dem Berge diesen Namen gegeben.“ „Weshalb ist er denn ‚unnahbar‘?“ „Wegen der Kälte und Nässe dort oben; beständig umflattern ihn Gewitterwolken.“ „Und wegen des Raubzeugs“ — ergänze ich enttäuscht. „Selbstverständlich!“

Die weiteren vulkanologischen Entdeckungen, die ich machte, legten denn auch ein hohes Alter überzeugend dar. Zunächst ist der *Mûh'ungwe* als „erloschener“ Feuerberg endgültig und einwandfrei festgestellt. Darüber werde ich einen Sonderbericht zu schreiben haben mit dem einschlägigen geologischen und kartographischen Material. Nur einen Punkt möchte ich vorgreifend hier hervorheben, der unübersehbare Zeitenfluchten vor unserem geistigen Auge erstehen läßt.

So alt der *Mûh'ungwe* auch sein mag, so scheint er relativ doch sehr jung zu sein, und die jetzt tätigen Vulkane sind die reinsten Kinder. Der *Mûh'ungwe* ist mit Wald bestanden, d. h. in den oberen Regionen; die sonst ihn deckende ackerbare Schicht ist im Mittel 30 bis 50 cm stark; darunter die Lapilli

anscheinend so frisch, als ob sie den Aufschüttungen unserer jetzt noch rauchenden Riesen ebenbürtig wären. Das wären denn die Verwitterungserscheinungen von mindestens drei Jahrhunderten.

Nun fand ich andere Verwitterungsprodukte, die gewiß aus einem verschiedenen vulkanischen Felde stammen, wahrscheinlich hier *Nyando* selbst — meine Beobachtungen sind noch nicht abgeschlossen, aber die Probabilitäten häufen sich. Hier denn handelt es sich vorwiegend auch um Lapillischichten, aber in einer Mächtigkeit von oft über 1 bis 2 m, die durch und durch zu Ackererde verwittert sind, so daß ihr vulkanischer Ursprung eben noch erkennbar ist.

Sollten unsere Fachleute meine späteren Darlegungen als für begründet erkennen — Vergleichsmaterial werde ich auch einsenden — so ergeben sich nach meiner Auffassung unabweislich diese Folgerungen:

1. *Nyirägōngo* und *Nyāmülägīra* sind jüngsten Datums. (Die Ausdrücke „jung, alt“ sind immer mit geologischer Weitherzigkeit aufzufassen.)

2. Die bis jetzt so benannte „Ostgruppe“ muß in südwestlicher Richtung bis an den See ergänzend verlängert werden. Vom *Müh'angwe* ab südwestwärts lehnen sich die alten Vulkane, längst schon mit Feldbau überzogen, unmittelbar an den Bruchrand an, zum Teil gleich wuchtigen Vertäfelungen in vulkanischem Relief, so daß sie bei oberflächlicher Betrachtung absolut nicht vom Urgebirge selbst unterschieden werden können.

3. Die älteste vulkanische Tätigkeit füllte somit zunächst die östliche Ausbuchtung der Senke hier in Ruanda. Die äußerste Grenze der Lavaströme, Aufschüttungen und Hebungen erreichte nicht den westlichen Horst, selbst wenn man noch *Kārissimbi* und *Mikēno* in diese Periode mit einbeziehen sollte. Folglich Zeit der Seenbildung im freigelassenen Graben.

4. *Klou* und Eduard bildeten einen einzigen durchgehenden See. Inwieweit der Albert-See in den Kreis dieser Betrachtungen mit einzubeziehen ist, unterliegt nicht meiner unmittelbaren Beobachtung.

5. Die Trennung und Abriegelung der beiden jetzigen Seen, *Klou* und Eduard, erfolgte durch die Hebung des *Nyirägōngo* und *Nyāmülägīra*.

Rechtswesen.

Die Rechtspflege bei den *Bátwa* beruht auf den durch die Tradition überkommenen Anschauungen: *wārirēnga, ukagōmba gūpa*, so du darüber hinausgehst, mußt du sterben. Es dürfen keine neuen Gesetze eingeführt werden, insoweit sie sich nicht auf bisher unbekannte Verhältnisse beziehen, z. B. den Verkehr mit den europäischen Kolonialmächten. Es darf kein altes Recht abgeschafft werden, es müßte sich denn direkt, wie angedeutet, gegen das Gebot der Stunde richten: „Früher wurde uns gesagt, wir sollten die Europäer fliehen; jetzt aber erkennen wir, daß unser Heil gerade von ihnen kommt; folglich habe ich bei meinen Stammesangehörigen die frühere Acht für aufgehoben erklärt.“

Kulturell und gesellschaftlich stehen alle *Bátwa* auf der gleichen Stufe; es gibt keinen Rangunterschied, wenn man von einer Art Altersklasse absieht. „Einige jedoch haben ihre Eigenart.“ Hier äußert sich *Bidōgo* frank und frei über die „Eigenart“ des dem Leser bereits bekannten Wegelagerers *Ruhäbūra*. *Ruhäbūra yārägōmāga, y'ich abantu, ābāmbūra: Ruhäbūra ge-*

bärdete sich gesetzwidrig, indem er Leute tötete und ausplünderte. Andere wieder hatten sich lokalen Gegebenheiten anzupassen; vollkommene Übereinstimmung herrscht jedoch in den religiösen und allgemein sittlichen Anschauungen: *Umuntú w'ěse yāmvōrá s'ě n'ā nyīna, n umutwāre, n umwāmi, n inchūti, agākūnda kūh'āba*: ein jeder Mensch hört auf seinen Vater und seine Mutter, den Häuptling, den König, den Freund, und so darf er in Frieden leben.

Zivilrecht.

Personenrecht.

Wenn ein *Mutwa* das Totenreich der Feuerberge bezieht, ergeht die Erbfolge an seine Kinder mit Ausschluß der Mädchen, weil sie als zukünftige Gattinnen an einen fremden Stamm übergehen. War der Tote Sippenchef, so übernimmt sein Bruder mütterlicherseits Amt und Würde. „Mütterlicherseits“ ist so zu verstehen, daß Vater und Mutter gemeinsam waren; bei etwaiger Bigamie oder Polygamie kann die Mutter nämlich verschieden sein; dann „Bruder väterlicherseits“. Die Rangfolge bei je fehlendem Vorglied ist diese: Bruder mütterlicherseits, Bruder väterlicherseits, der vom Vater zur Nachfolge ausersehene Sohn. Findet sich weder Bruder, noch Sohn, noch Neffe (Brudersohn), *āb ār'imbūtse, ibintu bikāryā r'ubanda*, der Stamm ist erloschen, das Familiengut wird aufgezehrt von Fremden.

Beim Tode des Vaters wird die Vormundschaft wie oben von folgenden Instanzen übernommen: Bruder mütterlicherseits, Bruder väterlicherseits, der Patriarch in eigener Person. Dem Vormund liegt es selbstverständlich ob, das Erbgut zu verwalten. Wurde es vor Großjährigkeit der Kinder aufgezehrt, so hat er für „eine Frau aufzukommen“, d. h. zur gegebenen Zeit alle Werbungslasten zu tragen. Entzöge er sich seinen Verpflichtungen, *āb āhēmūtse*, so hat er sich treulos benommen, die Mündel werden frei und sein Ansehen ist dahin.

Die *Bātwa* halten weder Diener noch Sklaven. Im Kriege wird alles niedergemacht: „Nur die *Batūtsi* nehmen Kriegsgefangene an, Männer und Frauen, die in ihrem Dienst bleiben; wir könnten nichts damit anfangen.“ Bei den *Bātwa* wohnen nur Stammesangehörige zusammen.

Man denkt nicht daran, Hab und Gut vor Eingriffen der eigenen Leute zu schützen. Man „vergreift“ sich gelegentlich nur an den Beständen der *Batūtsi*, der *Bahūtu* und fremder *Bātwa*.

Abātwa b'ōshe barānēgūrāna, banēgūrā n' abāndi bātwa, n ābo mu muryangó w'ābo: Alle *Bātwa* sagen sich leicht Böses nach; sie machen fremde *Bātwa* schlecht, und selbst ihre eigenen Angehörigen. Dieses *kunegura*, üble Nachrede, Schnickschnack, hat bei den *Bātwa* einen eigenartigen Sinn: sie verfolgen mit ihren Sticheleien einen jeden, der ihnen eine Bettelbitte abschlug. In aller Öffentlichkeit brandmarken sie ihn als einen Filzhund. Da sie überall im Lande herumkommen, wird ihre Zungenrache sehr gefürchtet. Menschenfurcht ist ihnen dabei fremd: mit derselben Unbefangenheit fallen sie her über den gewöhnlichen, aber reichen Mann, einen Häuptling, den König. Die Kunst der „freien Rede“ wird denn bei ihnen höchst ungebunden gepflegt: Sie halten sich darüber auf, daß einer ihrer Jäger allein in den Wald auszog, ohne die anderen davon in Kenntnis zu setzen; er hat nämlich im Sinne, das erlegte Wild in

geschlossener Gesellschaft zu verzehren — daß man sich gegen die und die „beauté“ (im Leviratsbereich) besonders beflissen zeigt — daß jemand heimlich mit einem anderen tuschelt — daß der und der seine Kinder schlecht erzieht — daß die und die ihren Haushalt schlecht versieht. Auch kleine Eifersüchteleien unter „Fachkollegen“ kommen vor: weil einer das Jagen besser versteht, weil er in hoher Gunst steht usw.

Zünftige Gilden, Innungen wie überhaupt „Spezialisierungen“ gibt es nicht: Jagd, Flechtarbeiten und sonstige Fertigkeiten werden von allen ohne irgendwelche Gewerbegliederung ausgeführt. Abgesehen von den bereits besprochenen Tätowierungen scheint nirgendwo ein besonderer Kunstsinn vorzuwalten; alle ihre Erzeugnisse verraten keine Spur von Ornamentik; man hat nur den unmittelbaren Zweck vor Augen.

Selbstmord wurde bei unseren Waldjägern nie beobachtet.

Eigentliche geschlossene Altersklassen bestehen nicht; doch verkehren alte Leute, Jungesellen, Kinder meistens nur unter sich, selbst das Essen wird gern getrennt serviert. Dasselbe beobachten Frauen und Mädchen. Die Gerichtssitzungen sind stets öffentlich und jedermann darf dem Verfahren beiwohnen.

Blutsbrüderschaft wird hochgehalten: Die *Bátwa* üben sie unter sich wie auch mit *Bahútu*. Der ausgesprochene Zweck ist gegenseitige Hilfeleistung. Unter allen Umständen, selbst bei offenem Unrecht oder Verbrechen, wird der Blutsfreund gedeckt, sei es durch entschlossenen Beistand oder Hehlerei: *iky ámüsábá k'yöse arákímúha, ntámwíme; yámwíma, kyâ gh'āngo kikám'wícha; álíkó ntábahán abagóre*; worum immer er ihn bitten mag, er gibt es ihm, er darf (es) ihm nicht abschlagen; sollte er (es) ihm verweigern, so jener Ordalienzauber ihn tötet; doch gewähren sie sich nicht Zutritt zu ihren Frauen. Die Treue beruht also in erster Linie auf der Furcht vor magischer Ahndung, und schlingt infolgedessen stärkere Bande als die selbst unter Blutsverwandschaft, sie gründet sich nämlich künstlich auf den Selbsthaltungstrieb.

Das Zeremoniell besteht darin, daß man einen Einschnitt ins Bauchfell macht, den Blutstropfen mit dem Messer auffängt und ihn unter der üblichen Beschwörungsformel auf die Zunge streicht: *Múnywānyi wāni úbwó t'unywēnye, ukangírā n'ábi, éj igih'āngo kikákūwíta*; Blutsfreund mein, da wir Freundschaft zusammen trinken, so du mir Übles zufügen solltest, eines Tages das Gihango wird dich töten.

Umúny'wānyi arúta mwēné máma, harút igih'āngo, kirúta mwēne nyōko; mwēné máma y'āmpēmūkíra, álíkó múny'wānyi wāni ntāmpēmūkíre; n agūt'iny igih'āngo, akánágúk'anda: der Blutsfreund übertrifft meinen Bruder (selbst) mütterlicherseits, es steht höher das Gihango (der Zauber); mein Bruder von der Mutter her könnte mir untreu werden, allein der Blutsfreund meiner wird nicht treulos gegen mich; es ist die Furcht vor dem Gihango, aber er liebt dich auch.

Blutsfreunde genießen Asylrecht unter dem gleichen Titel wie Blutsverwandte.

Als magische Metamorphosen bei den *Bátwa* kommt nur die Panthergestalt in Frage, und zwar wenn ein *Mutwa* sich in den Dienst eines *Muhínza* (siehe

frühere Berichte) begibt. Jeder *Muhinza* hält sich einen Panther; mit ihm geht der *Mutwa* auf die Jagd und läßt ihn neben seinem Lager Wacht halten. Wie nun der Mann aus diesem Leben scheidet, verwandelt er sich in einen Leopard, nach dem Vorbilde seines Herrn, des *Muhinza* selbst; das Tier streift in der Wildnis umher, ohne je wieder menschliche Wohnungen aufzusuchen.

Das Eherecht wurde an anderer Stelle besprochen.

Zur Veranschaulichung der großen Sterblichkeit unter den *Bâtwa*, aus früher erwähnten Gründen, lasse ich hier die Nachkommenschaft des *Makôma*, des Vaters *Bidôgo's* folgen:

Makôma (Frau *Nyâmînâne*):

1. Knaben: *Budâha*, *Ndägäye*, *Sêdêge*, *Sentâma*, *Bidôgo*, *Nchüngüye*, *Mirûho*.

2. Mädchen: *Nyâmbôgo*, *Nyâmvo'ûra*, *Mbôn'e*, *Nyânk'ima*, *Kângâh'a*, *Kavûmbi*, *Nyîràz'ûba*.

Budâha (Bigamia vera):

Erste Frau. a) Knaben: *Kányâmûh'êba*, *Sêmâbênga*, *Nkwâre*, *Mashâbâri*.

b) Mädchen: *Nyîrangîrûwe*, *Nyîrásêmbâre*.

Zweite Frau. a) Knaben: *Sêmbêya*, *Sêrûti*, *Shâvu*.

b) Mädchen: —.

Ndägäye (Frau *Nyîrangêndo*):

1. Knaben: *Rubânza*, *Kinyâmûk'ûchu*, *Sêb'ûrâmîra*, *Sêmûnênge*.

2. Mädchen: *Nyîràbûtsitsi*, *Nyîràk'wêzi*, *Nyîràg'âchûti*, *Nyîranzigîra*, *Nyîràbîsh'êbêje*, *Kimînîra*.

Sêdêge (Frau *Nyîràbûhôngo*):

1. Knaben: *Kányângâbo*, *Sêbâhigi*, *Sêrûti*, *Nzâbâhâmbya*, weitere vier.

2. Mädchen: *Nyîràbâsênde*, *Kagôre*, *Nyîràbîsûra*.

Sentâma, *Nchüngüye* und *Mirûho* sind jung gestorben.

Bidôgo (zunächst polygam, drei Frauen; jetzt monogam).

Erste Frau: *Nyîràrûhûngo*:

1. Knaben: *Ntân'âge*, *Ndâb'ôröye*.

2. Mädchen: *Nyîràshyâri*, *Nyîrànd'êze*.

Zweite Frau: *Ntâhông'i*:

1. Knaben: *Sêmîgêshi*, *Sênsâbâre*, X.

2. Mädchen: *Nyîràbânâge*, weitere zwei Mädchen.

Dritte Frau: *Nyîràsügîra*:

Ein Knabe, zwei Mädchen.

Vierte Frau: *Nyîrantâmbâra* (jetzige):

1. Knaben: *Sêmûhûngu*, *Budöyi*.

2. Mädchen: *Nyîràbâtûye*.

Alle Kinder des *Budâha* sind tot bis auf *Shâvu*, der zwei Mädchen hat.

Nkwâre hatte einen Knaben und ein Mädchen.

Mashâbâri: ein Mädchen.

Sêmâbênga: vier Knaben, drei Mädchen.

Alles tot.

Ndägäye: Kinder und Enkel tot.

Rubanza: drei Knaben, drei Mädchen.

Kinyāmūk'ūchu: ein Knabe, zwei Mädchen.

Die anderen starben jung, ohne Kinder zu hinterlassen.

Sédège: Alles tot; hinterließen keine Kinder.

Bidōgo: Alles tot bis auf *Sēmīgēshi*, der sich jüngst verheiratete, und die noch kleinen Kinder der jetzigen Frau.

Nchängūye: vier Knaben, drei Mädchen; alle tot.

Mirūho: Starb in jungem Alter.

Diese erschreckliche Sterblichkeit beruht allerdings auf außergewöhnlichen Ursachen: die nach Kriegsschluß grassierenden Seuchen und vor allem wohl die Hungersnot, die die Leichen an die Wege nur so hinsäte. Ein weiterer Beweis dafür, daß der Ertrag der Jagd ihnen nicht genügen kann. Vermutlich waren auch andere Faktoren dabei tätig: Der Selbstschutz der *Bahūtu*, die ihre letzten Vorräte verteidigten. *Bidōgo* erzählte mir denn auch von einigen Fällen, wo der Speer der *Bahūtu* unter den Seinen aufgeräumt hatte — allerdings mußte ich mich aus leicht verständlichen Gründen davon enthalten, entsprechende Fragen zu stellen; die Antwort hätte nur negativ sein können. Ich weiß aber von einem anderen *Bātwa*-Stamm, der unter gleichen Umständen bis auf den letzten Mann ausgerottet wurde: Kampf ums Dasein.

Eigentumsrecht.

Rechtsquelle: Für die *Bātwa* kommt vor allem das Jagdrecht in Betracht. Die Urquelle aller Jagdgerechtsame für die *Bātwa* ist der hamitische Sultan, dem sie denn auch — gegen eine ihm freistehende Anerkennung, meistens Schlachtvieh — einen wenigstens theoretisch regelmäßigen Tribut leisten. In ihren Streitigkeiten um Waldbesitz heißt es denn auch immer: „Wir haben das *Gih'āngo* (Treuzauber) zu Diensten dieses oder jenes Sultans getrunken, auf Grund dessen uns das Jagdrecht in jenem Walde zuerkannt wurde.“ Die ursprünglichen Jagdomänen mit dem entsprechenden Jagdrecht, den Jagdgesetzen, wurden von den früheren Sultanen bestimmt. Den *Bātwa* steht eine Art Oberhoheit über den Wald zu; die Jagdverpachtung ist ihr gutes Recht; sie fordern eine angemessene Entschädigung, selbst von Jägern, die einen unmittelbaren Auftrag vom König oder sonstigen Häuptlingen haben: „Er gab dir die Befugnis zur Jagd, aber hat er dir damit auch das Eigentum des Waldes übertragen? So leiste denn die gesetzliche Abgabe oder wir verbieten dir das Betreten des Waldes!“ Bei allen wichtigeren Angelegenheiten entscheidet somit in letzter Instanz der Sultan. Zu Recht bestehen noch freie Vereinbarungen der Sippenhäupter: können sie sich nicht einigen, so rufen sie die Gerichtsbarkeit der hamitischen Häuptlinge an, mit immer offener Berufungsmöglichkeiten an den Sultan. Rechtssachen innerhalb derselben Sippe werden vom zuständigen Familienoberhaupt nach Anhörung der *tn'āmā y'ābāgābo* (Männerversammlung) geschlichtet. Es kommen auch Fälle von Faustrecht vor: So wurde der alte *Nyamubēnda* aus seinem *Mūh'ūngwe*-Walde verdrängt, den jetzt der Raubbold *Sebishyimbo* innehat. Für die Schlichtung dieser Angelegenheit wurde ich feierlich als zuständig erklärt. Da die Weitherzigkeit der Mandatsbehörden und das Wohlwollen des Sultans mich in meinen Waldesgründen, ich möchte sagen, frei schalten und walten lassen — ich ihr Vertrauen

und das unseres Codex Iuris Canonici aber auch nicht mißbrauchen darf — so wird meine hohe Zuständigkeit beflissen sein müssen, meine Leuten auf gütlichem Wege zu einem Vergleich zu bringen, oder besser noch durch ernste Ermahnungen zum früheren status iuris; gelingt es mir nicht, so „gehe ich ihnen aus dem Wege“ behufs Anrufung der wirklich zuständigen Gerichtsbarkeit.

Der Richterspruch verleiht immer selbst ein nicht bestehendes ius ad rem, oder bestätigt einen titulus ad latronem für ein ius in re: Der Geschädigte muß eine für sich günstigere Konjunktur abwarten — oder mehr „praktische“ Menschenkenntnis bekunden.

Jagdrecht: Bei normalen Verhältnissen, d. h. bei freundschaftlichen Beziehungen, ist Pirsch und Treibjagd frei; *ikizirā n' ūgūt'ēga*, nur das Fallenstellen ist verboten. Unsere edlen Jäger verachten diese hinterlistige Art so gründlich, daß sie ihr nicht einmal die Bezeichnung „Jagd“ beilegen. Unbefugtes Fallenstellen (Sprenkel, Schlagfallen, Gruben) wird denn auch immer durch rücksichtsloses Zerstören der Geräte bestraft.

Die jetzt mancherorts bestehende Exklusivität, speziell für die Elefantenjagd, beruht auf persönlicher Feindschaft. Von jeher war sonst die Elefantenjagd frei, nur daß man dem Besitzer eine *ihēmba*, ein Horn, d. h. einen Zahn, abzutreten hatte. Bei guten nachbarlichen Beziehungen darf man einem kranken Elefanten auf fremdes Gebiet nachgehen; geschah es nicht, so gehört das Wild dem Eigentümer des Waldes. Besteht Feindschaft, so müssen die Grenzen eingehalten werden.

Kürzlich fanden hamitische Waldhirten einen kalten Elefanten in der Domäne des alten *Sērūtāmu*. Der Räuberhauptmann *Ruhābüra* hat, scheint es, überhaupt keinen eigenen Wald, dafür aber, was vom realpolitischen Standpunkt vorteilhafter ist, eine fausttuchtige Nachkommenschaft an Rittern Ohnefurcht. Er haust in den Jagdgründen des *Sērūtāmu* und behauptete ohne weiteres, das Tier sei von seinen Leuten erlegt worden. Selbst in dem Falle hatte er kein Recht auf die Beute, weil sie dem flüchtigen Wild nicht nachgegangen waren. Höherer Macht weichend, mußte sich *Sērūtāmu* mit einem einzigen Stoßzahn bescheiden.

Die *Bātwa* halten keine eigenen Jagdhunde. Will ein *Muhutu* seinen Hund für die Jagd abrichten lassen, so bringt er ihn zu den *Bātwa* und erstattet die übliche Taxe: einen Krug Bier. In der Folge hat er ein Anrecht auf 50 Prozent des Jagdertrages an Fellen. Der genau berechnete Prozentsatz ist aber nicht kontrollierbar, und so einigt man sich auf die Formel: „Ich bekomme acht Felle und du acht“, was in der praktischen Jägersprache heißt: „Du bekommst deinen Spürer heil zurück mit einem Aufgeld von überhaupt acht Fellen.“ Die *Bahūtu* sind auch sonst gern zu Bierspenden bereit als Vorschuß für Tierfelle.

Abātēzi (Fallensteller) und *abābāji* (Schnitzer) — gemeint sind *Bahūtu*, die entsprechende Waldpacht zu erlangen wünschen. Da alle Holz- und Wildbestände den *Bātwa* gehören, haben sie die erforderlichen *Mafūkire*-Abgaben zu erstatten: Bier oder Feldfrucht.

Die *inzögëra* (Jagdhundglocken) sind frei, d. h. die Pirsch oder selbst Treibjagd mit bloßer Lanze, Bogen und Jagdhunden ist keinen *Mafūkire*-Leistungen unterworfen. *Inzögëra ntizikūmirwa, këlëk inzövu; ālikō twābī-vūgānā dūkūndēnye*: Die *Inzögëra* unterliegen keinem Verbot, es handle

sich denn um einen Elefanten; aber auch dann lassen sich Vereinbarungen treffen, insofern wir auf gutem Fuß stehen.

Res nullius: „Jetzt seitdem die Europäer im Lande sind, nehmen wir kein herrenloses Vieh mehr an uns, heben keine verlorenen Gegenstände auf; früher aber eigneten wir uns das alles an und schlachteten die Kuh unter den Augen des Eigentümers. Niemand wagte sich an die ehemals mächtigen *Bátwa* heran, selbst wenn sie weit über die res nullius hinausgriffen. „Am hellen Tage — nie bei Nacht — fielen wir über die Ziegenherden her, denn wir waren zahlreich und brauchten niemand zu fürchten.“

Herrenlosen Wald oder freies Land kann man nach Gutdünken in Besitz nehmen. Geläufig beziehen sie verlassene Hütten oder tragen sie als Brennholz ab. Mußte jemand nach tödlichem Ausgang eines Streites vor der fürchterlichen Blutrache fliehen, so zogen seine Angehörigen Hab und Gut ein, oder der beleidigte stärkere Stamm mußte ihnen denn zuvorgekommen sein.

Zu Kriegszeiten ist alles Feindesland vogelfrei.

Bewegliches und unbewegliches Eigentum.

Erwerbung.

Selbstanfertigung (cf. „Materielle Kultur“.) Die Männer schnitzen Jagdbögen, Pfeile Reisestöcke, Feuerhölzer; die Jagd liefert Fleisch und Felle für Kleidung und Tauschzwecke. Die Frauen flechten Gürtel und spleißen Lianenfasern.

Tausch. Alle obigen Produkte dienen als Tauschartikel. Unter den Fellen sind bevorzugt: Affen-, Rotbock-, Antilopenfelle. An Fleischwaren: Antilope, Rotbock, Büffel, Warzenschwein, Wildschwein. Für Affenfelle erstehen sie sich europäisches Geld, Hacken (als weiteres Tauschgut), Feldfrucht; gegen Rotbock: Geld und Proviant. Ein Elefantenzahn bringt im Durchschnitt zehn Stück Vieh ein.

An Proviant kaufen sie: Bohnen, Erbsen, Sorgho, Bataten, Salz, Eleusine, Bier, Mais, Taro, Fleischreste von durch Löwen geschlagenem Vieh, wie auch von gewöhnlichem Schlachtvieh. Alle Eisengeräte: Lanzenblätter, Pfeilspitzen, Hundeglocken, Messer, Haumesser, Beile, Schwerter. Ferner: Kochtöpfe, Eßnapfe, Tragfelle für kleine Kinder (Schaf, Ziege), Pfeifen, Tabaksbeutel, Matten, Schilde, Kämme, Schemel, Stampfmörser, Mühlsteine, Körbe, Wannen. Schmuckgegenstände: Perlenschnüre, Flechtringe (aus dem Halmgras der wilden Eleusine als Fußgelenkschmuck für Frauen), eiserne und kupferne Fuß- und Armringe. In neuerer Zeit tragen sie auch Stoffe.

Der gesamte Tauschhandel, mit Ausnahme zum Teil der Fleischwaren, vollzieht sich bei den *Bahútu*.

Bei den Tauschgeschäften, wie überhaupt, werden in der Regel keine persönlichen Vorzüge berücksichtigt. Vor dem Gesetze, sagen wir vor der Familie, sind alle gleich. Von außen zugezogene *Bátwa* haben sich in die allgemeine Ordnung einzufügen. Sogar die Frauen sind den Männern gleichgeordnet: *Umugóre n'ím'āná y' ūmügābo*, *umugābö nāw ākáb ím'āná y' ūmügóre*; die Frau ist ein Imana (Segen) für den Mann und der Mann seinerseits ist ein Imana für das Weib. „Die Frauen sind Imana, weil sie unsere Mütter sind; wenn wir

die Frauen schlecht behandelten, verließen sie uns und kehrten ins Vaterhaus zurück.“

Gutirāna, leihen. (Nie gegen Sicherheit.) Man leiht sich Spürhunde, Hundeglocken, Bogen, Speer, Pfeile, Handgeräte, Kleidungsstücke, Schmuck-sachen; Spürhunde und Glocken selbst ein ganzes Jahr lang. Sogar Wertgegenstände (Elefantenzähne) werden ohne besondere Garantie bei *Bahūtu* zur Aufbewahrung hinterlegt. So hat *Bidōgo* jetzt einen Verlust von einigen Tausend Franken zu verschmerzen. Bei einem gewissen *Būtēbe* hinterlegte er einen Elefantenzahn; dieser wurde von Hamiten mit Gewalt weggenommen — und *Bidōgo* hat das Nachsehen. Er ist aber weit davon entfernt, sich die Haare auszuraufen. Er wäre schon bereit, einen Prozeß gegen die frechen Räuber anzu-strengen, doch sonst hört man keine Klagelieder; es ist immer derselbe ruhige, joviale *Bidōgo*: *Tuzāch abīndi*, wir werden anderswo abschlagen, d. h. grasen. Anstatt der Klagelieder erschallen überall die gewohnten, frohen Weisen.

Kugūzānya, Darlehen, Vorschuß, unter *Bātwa* sowohl wie auch gegen-seitig unter *Bātwa* und *Bahūtu*. — In Betracht kommen Geld, Felle, Klein-vieh, Feldfrucht, Bier, kurz alle Tauschartikel. Weder Pfand noch Zinsen werden gefordert: *Uzānyīshyūra*, du wirst es mir wiedergeben. Dabei bleibt die Zeit der Rückgabe ganz unbestimmt: *Arābīpfāna*, *agāpfa*, *akābthēza ntūbībāze*; er behält es bis zu seinem Tode, und stirbt, und ist schuld, daß es verloren geht, und du (denkst nicht daran), es zurückzufordern. Nie ver-langen die *Bātwa* Garantie, selbst wenn sie überzeugt sind, daß sie nicht wieder zu ihrem Rechte kommen: *Wāmwīma*, *akākūn'ēgūra*, wenn du (es) ihm abschlägst, führt er giftige Reden gegen dich. Ein guter Leumund geht ihnen über alles. *Bikāb'iha*, *birāgūt'er inābi*, *ukūmvo umūtīm ūbēye mūbi*; *abātwa b'āgīr ubantu*; sie (die üble Nachrede) bereitet dir Bitternis, sie ver-ursacht dir Kummer, und du fühlst, daß dein Herz unzufrieden ist; die *Bātwa* haben Freigebigkeit.

Bei böswilliger Zahlungssperre wenden sie keine Gewalt an: „Ich habe es ihm doch schließlich gegeben“; es müßte denn Feindschaft ausbrechen. Nur Diebe werden verfolgt. Kam es aber zu offenem Bruch und kann man einwandfreie Zeugen aufbringen, so treibt man das Guthaben gewaltsam ein. Gegebenenfalls fordert man die Schuld selbst von mitverantwortlichen Familienangehörigen. (Cf. frühere Berichte.)

Sie brächten es nicht über sich, ihre persönliche Freiheit zu verschachern: sie gehen nie in Dienst oder in Lohnarbeit, abgesehen von der Gefolgschaft, die sie dem Sultan und dem Fürsten leisten: fast immer findet man *Bātwa* unter den Vasallen der Großhäuptlinge; selbst Kinder verlassen nie die Gemeinschaft ihrer Eltern.

Erbschaft: Nur die männlichen Familienmitglieder sind Erben; die Mädchen sehen sich von aller Erbfolge ausgeschlossen weil sie die Bestimmung haben, zu einem fremden Stamm zugehen. Sind keine Kinder vorhanden oder nur Mäd-chen, so verzehrt die Witwe die Hinterlassenschaft — insofern der Mann ihr nicht zuvorkam — und kehrt zu den Ihrigen zurück, es müßte denn Leviratsehe ein-treten. In diesem Falle kommt das Erbe an den betreffenden Mann.

Gewöhnlich nimmt der Erblasser die Verteilung der Güter bei Lebzeiten

vor; selbstverständlich verfügt er nicht über Kollektiveigentum. Starb er auswärts, ohne daß er testamentarische Verfügungen treffen konnte, so vollzieht sich der Erbgang nach dem öffentlichen Recht.

Die weitere Sorge und Verantwortung für die Hinterbliebenen, insofern der Verstorbene nicht anders entschied, entfällt auf den ältesten Sohn, nicht auf den Vater- oder Mutterbruder.

Witwen in jüngerem Alter gehen alle ohne Ausnahme eine neue Ehe ein; *Bidógo* gibt unverblümt den ausschlaggebenden physiologischen Grund an.

Blieb der Mann ohne Kinder, so verschenkt und verzehrt er Hab und Gut nach Willkür. Ein zielbewußtes Anbringen von Geschenken ist sehr im Schwange, doch bei den *Bátwa* wie überhaupt, beruht diese Neigung auf Gegenseitigkeit nach den Gesetzen einer rückbezüglichen Altruistik: diese Bewandnis hat bei unseren primitiv denkenden Leuten absolut keinen egoistischen Beigeschmack, denn gegenseitige Gabenleistungen bei stets offenen Beistandsmöglichkeiten halten eben die Freundschaft rege. *Ntá mwlzá nk úwágúh'eye*; der beste Freund ist derjenige, der dich beschenkt hat. (Kein Gutherziger gleich dem der...)

Kollektiveigentum.

Vor allem kommt hier in Betracht das gemeinsame Jagdgebiet, dann weiter durch gemeinsame Aktion eingebrachtes Jagdgut, besonders Elefant und Büffel. Überhaupt beanspruchen alle gern ihren Anteil bei erfolgreicher Jagd. Fließt irgendwo eine Bierquelle, so trinken alle mit. „Man baut überall dahin, wo man Lust hat“; alle freien Bauplätze stehen der Bautätigkeit offen nach unbegrenzten Möglichkeiten.

Das Kollektiveigentum gehört der betreffenden in geschlossener Ansiedlung lebenden Sippe; die von außen zugezogenen Gäste werden wie die obigen eigenen Angehörigen behandelt.

Dem Sultan liegt es denn ob, die einer Gruppe zuzusprechende Jagdreserve abzugrenzen. Die Grenzmarken verlaufen nach natürlichen Merkzeichen: Bäche, Berge.

Grenzirrungen könnten Streitigkeiten heraufbeschwören, vor allem wegen von *Bahútu* zu leistenden Abgaben; die *Bahútu* nehmen den Wald ziemlich ausgiebig in Anspruch: *Gút'èga*, Fallenstellen; *kubāza*, Schnitzarbeiten; *kú-bòh' imítíba*, flechten Vorratsständer; *ibítúk'úru*, Körbe; *ibístka*, Scheidewände für die Hütte; *inkingi*, Hüttenpfiler; *intára*, kleinere Hüttenpfiler; *ibítára*, größere Getreideschwingen; *imihótór'a*, Bastschlingen zum Hüttenbau. Die Lianenverarbeitung ist wieder ein Reservat der *Bátwa*, da die *Bahútu* das Spleißen nicht verstehen.

Sanktionen: Die Fallen zerstört man und das gefangene Wild wird beschlagnahmt. Der betroffene Wilddieb muß eine Bierbuße leisten und die üblichen *Mafúk'ire* beibringen. Freie Pirsch wird nie geahndet. Bei unbefugtem Holzschlagen konfiszieren die *Bátwa* Sichelmesser und Beile, bis das Strafgeld eingezahlt ist.

Religiöse oder abergläubische Motive spielen bei der Grenzmarkierung nicht mit.

Nie werden Kollektivvorrechte veräußert oder sonst abgetreten.

Bei normalen Verhältnissen unter *Bâtwa* ist alles Wild frei; den *Bahûtu* ist die Jagd auf Elefant, Büffel und Panther (wegen des Pelzwerkes) untersagt oder vielmehr sie ist hoch besteuert: Auf zwei Elefantenzähne müssen sie einen abtreten.

Strafrecht.

Übertretung.

Die gewöhnlichen Streitobjekte sind diese:

Kunyäg ünd ümügëni yäsäbye: Jemandem seine Braut abspenstig machen.

Kw'ähükäna: Einseitige Scheidung.

Kwāmbûra: Gewalttätige Ausplünderung.

Kw'ich umuntu, kümük'ömërëtsa: Töten eines Menschen, ihn verwunden.

Kw'ängiz ishyāmba: Unbefugte Inanspruchnahme des Waldes.

Gûtwik inzu: Brandstiftung.

Kw'ib umuzinga mw ishyāmbā ry' ündi: Den Bienenstand (eines *Muhutu*) im Walde eines anderen (*Mutwa*) stehlen.

Kw'ib ifumbëri (ink'ima) mu mü'lëgo: Stehlen einen Rotbock (Affen) in der Falle.

Kw'ib isëng igwilye mu büshya, n imbög igwilyëmo: Stehlen ein Warzenschwein, das fiel in die Grube, und einen Büffel, der hineinfiel.

Kw'ib inzöv igwilye mu büriba, nanyw übüztgo: Stehlen einen Elefanten, der fiel unter der Schlagfalle oder der Speerfalle.

Yákó bärwënye: wegen Schlägerei.

Umugör ülöngäna n ümügäbo, ürwanä n üm'ügäbo: eine Frau, die sich zankt mit ihrem Mann, die handgemein wird mit ihrem Mann.

Gûtûká s'ö nā sôbûkwe: Beschimpfen deinen Vater und Schwiegervater.

Kulähir ibinyöma: Schwören falsch.

Güsāmbāna: Außerehelicher Verkehr (speziell Notzucht).

Ich erwähnte das Zauberwesen (Schwarzkunst, Giftmischerei), und die entsetzte Antwort war: *Lëkä, l'ëka! Ndëtsë mwëne nyina ärtwë wämwicha*: Laß ab, laß ab! (Um Gotteswillen, nein!) Sein Bruder, der Sohn seiner Mutter, würde ihn eigenhändig töten!

Streitigkeiten zwischen *Bâtwa* einerseits, *Batätsi* oder *Bahûtu* anderseits, kommen an die zuständigen Häuptlinge.

Gerichtsverfahren.

In gewöhnlichen Fällen ruft man nicht die Instanz der Häuptlinge an — *abatwäre barägülrwa*, die Häuptlinge sind bestechlich — außer wenn die Familienjustiz nicht ausreicht.

Zivil- und Strafverfahren sind keine getrennten Institutionen.

An sich ist das Familienhaupt — oder sind die beiderseitigen Familienchefs — für alle Fälle zuständig: *Umünt akiz äb'anä b'ë, ntägülrwa, bösë n' äb'anä b'ë; n ümwämi n'tägülrwa*: Ein (jeder) Mann versöhnt untereinander (d. h. richtet) seine eigenen Kinder; er läßt sich nicht bestechen, da alle seine Kinder sind; auch der König ist nicht bestechlich.

Bei den öffentlichen Gerichtssitzungen äußern alle freimütig ihre Meinung: *Böse bāk'amva*, alle hören zu.

Batāng abāgābo, barālāhīra, barāshōra; bān'ānīrānye bakārwanā. Barābāb'ōhā nō kūbāk'ūbīta, āliko ntībāb'ābābāzā nkō m'u batūtsi: Sie bringen Zeugen auf, sie schwören, sie halten Gottesgericht; können sie sich nicht einigen, so verhaufen sie sich. Man legt Fesseln an, auch schlägt man, doch foltert man nicht, wie bei den *Batūtsi*.

Barālāhīra bātī: Man schwört so:

Ndakambūra māma: So entblöße ich meine Mutter.

Ndākāb ich'ūmu, umwambi, ubūshīta, amāchīnya, igīsēbe, umusōnga ... So bin ich eine Lanze, ein Pfeil, Blatternseuche, Ruhr, böses Geschwür, Rheumatismus ...

Ndākāb urūpfu, inzōvu ... So bin ich der blasse Tod, ein Elefantenungeheuer ...

Ndakichwā n' ūmwāmi, n Im'ana, n ūb'ūshīta, n ich'ūmu ... So töte mich der König, Imana, die Blatternpest, die Lanze ...

Ndakicha dāta, umwāmi ... So töte ich meinen Vater, den König ...

Ndakang Im'ana, mbā n'āng umwāmi ... So will ich Imana hassen, so bin ich bereit, den König zu hassen ...

Mbā ndl R'ūgēreka: So will ich Rugereka sein: ein Schinderhannes, ein *Muhutu*, früher der Schrecken des *Kanāge*-Waldes, wo er raubte und plünderte, den männlichen und weiblichen Wanderern Ohren und Brüste abschnitt und so verdienstermaßen der Abscheu der Einwohnerschaft wurde.

Nie schwört man bei den *Bāz'īmu*, „weil man sie ja nicht wahrnehmen kann“.

Beim Schwören auf die Lanze berühren sie die Erde mit der Lanzen spitze. (*Gūchūr'ik ich'ūmu*, die Lanze umkehren.)

Das Schwören hierzulande, die *Bātwa* nicht ausgeschlossen, ist der reinste Unfug; bei jedem Anlaß schwört man Stein und Bein.

Der Angeklagte verteidigt sich und macht seine Zeugen namhaft, die aber erst dann genehmigt werden, wenn die Gegenpartei zustimmt: *Yāb inchū'i, akāy'ānga; mwéné w'ābo, akām'w'ānga; n ūwāg'ūlīrwa, akām-wānga, kēlēk ūwā rubānda:* wenn es sein Freund ist, (der einen Partei), so lehnt er (die andere) ihn ab; sein Verwandter ... ein als bestechlich bekannter Zeuge ...; er anerkennt nur einen Mann aus dem Volke (ohne besondere Beziehungen zum Schwörenden). Selbstverständlich ist das Verfahren für alle Zeugen überhaupt dasselbe.

Wenn der Kläger des Meineids oder allgemein der falschen Aussage überführt wurde, so hagelt es Stockhiebe von allen Seiten, und sein Heil hängt nur noch von der Schnelligkeit seiner Beine ab: *Bakāmūt'ūka, ālikō n'tāky atānga; ubūndi yāgārūka kūl'ēg ūndi, bakām'wānga bāt ūrī mu kū-b'ēshya, bātī ntiwāsūbiza kūl'ēg ūndi;* sie überhäufen ihn mit Schimpf und Schande, aber er braucht kein Lügengeld zu zahlen; wo er wiederkommt, um einen anderen zu verklagen, weist man ihn ab: „Du lügst, dir steht es nicht zu, wieder jemand zu verklagen!“

Gottesurteil (*Gushora*).

1. *Bashōra n'ingōma*, man hält Gottesgericht mit der Trommel. Man legt Lehm oder Mist auf das Fell und weitet die Masse zu einer muldenförmigen Vertiefung aus. Die Ordalienmischung besteht aus Wasser, giftigem Pflanzenextrakt und Lösungen von gewissen Tieren: Wildkatze, Krokodil, Hund. Der Beschuldigte muß die Mischung mittels eines Saugrohrs einnehmen: *Únywér'eye ku kinyóm'a, agatumba, agápja*; wer trank auf eine Lüge, dessen Leib wird aufgetrieben und er muß sterben.

1. *Akadigi*, das Zieheisen: Durch die Ordalie wird ein Schuldiger auf magische Weise gleich einem Drahtknüppel durch ein tragisches Geschick gezogen. Die Art der Verabreichung ist dieselbe wie unter „Trommel“.

Bashōrá m'u mánza zikóm'eye: Gúshim'út inka, k'wib impène, intāma, imitib trī m'ū nzu. Bashōr ibisambo gūsa. Man hält Gottesgericht bei schwereren Prozessen: Stehlen ein Stück Vieh, eine Ziege, ein Schaf, Vorratsspeicher, die sind in der Hütte. Man wendet es nur gegen Diebe an.

Ältere Leute werden nie einem solchen Verfahren unterzogen, da sie keine „Diebe“ mehr sein können; alte Leute streifen nicht mehr des Nachts umher. Unter „Dieb“ versteht man ausschließlich die Nachtdiebe. Einen bei hellem Tage überfallen und ausplündern ist kein Diebstahl, es ist eine keckmutige Tat.

Bidōgo sah drei angebliche Verbrecher ihren Ordalienqualen erliegen: zwei durch die Trommel und einen durch das Kadigi.

Strafen.

Meistens versucht es der Patriarch mit ernstern Ermahnungen; wenn sie nichts fruchten und der Schuldige allzu aufsässig wird, *āb āsh'ātse gūpfa, atēr abāndi umāt'l'ma mūbi, bakāmūt'ēr tch'ūmu*, so beschwört er seinen Tod herauf; er versetzt die anderen in Wut, und sie speeren ihn. Hier leistet sich *Bidōgo* offenbar eine kleine Übertreibung, wie aus dem dargelegten Verfahren erhellt.

Gefängnisstrafen sind nicht vorgesehen.

Sühnungen (*ikyīru*) bestehen meistens in *muhēh'a*, Saugrohr, d. h. Bier-spenden; größere Vergehen erfordern ein Stück Kleinvieh. Verwirft der Schuldige das Urteil, so wird er aus der Gemeinschaft ausgestoßen: „Alles fällt über ihn her; man jagt ihn unter Schlägen fort.“

Grausame Verstümmelungen „wie bei den *Batūtsi*“ (Abschlagen von Händen und Füßen, Ohrabschneiden, Pfählen usw.) werden nie vorgenommen. Ohrabschneiden ist ziemlich gang und gäbe auch bei den *Bahūtu*: Eltern üben es an ihren Kindern, Männer an Frauen; auch das Fingersengen, so daß die ganze Hand verkrüppelt. Es sind Kainsmale für unverbesserliche Diebe, ein Zeichen, daß man alle Verantwortung ablehnt. Einmal fand ich eine *Muhutu*-Frau mit halb abgeschnittenen, herabhängenden Ohren. Dauernd lief sie ihrem Manne davon, und so kam er auf den „glücklichen“ Einfall, sie durch besagte Prozedur ans Haus zu fesseln. Mit ihrem Schandmal kam sie nirgendwo mehr an — konnte übrigens stehlen nach Herzenslust, ohne daß ihr Benehmen dem Herrn Gemahl Unannehmlichkeiten verursacht hätte. Ich forschte nach und fragte die Frau: „Wohlan, so geschah es denn aus reinster Liebe!“ „Ja!“ In solchen Fällen schlägt

der *Mutwa* die Trommel und gibt kund und zu wissen, daß er auf alle Gemeinschaft mit dem Diebe verzichtet.

Todesstrafe steht nur auf schwerem Diebstahl, Mord und Landesverrat.

Ältere Leute unterstehen keiner Bußforderung: „Sollten wir Sühnegeld zahlen an unsere eigenen Kinder? Kinder haben nichts von älteren Leuten zu fordern!“ Haben denn gesetzte *Bdtwa* Streit und können sich nicht einigen, so muß die Landesjustiz angerufen werden.

Männer haften für ihre Frauen.

Kleinere Kinder werden ermahnt und gezüchtigt.

Wenn die gewöhnlichen Instanzen nicht ausreichen, wendet man sich an den Sultan, der unter Umständen das *Gihango* reichen läßt.

Die üblichen Strafen sind folgende:

Diebstahl, Raub: *kuliha*, Schadenersatz. Auf ein besonderes Sühnegeld verzichtet man, denn die Diebe wurden bereits bei der Gerichtsverhandlung weidlich verhauden.

Brandstiftung: Der Täter muß eine neue Hütte bauen und für allen sonstigen Schaden aufkommen.

Beleidigung: *Umuhêh'a* Saugrohr.

Meineid: *Umuhêh'a*.

Körperverletzung: 1. Bloße Schlägerei: Da die Deliquenten bereits selbst für die entsprechende Strafe gesorgt haben, läßt man sie bis auf ergänzende Ermahnungen unbehelligt. 2. Schwere Verletzung: Der Angreifer hat das *ikyômôro* (Verbandzeug) im Betrage und in Gestalt einer Ziege zu beschaffen.

Notzucht: Insofern er das Mädchen nicht zur Frau nehmen will, hat er sich zu einer *Muhêh'a*-Stiftung zu verstehen.

Landesverrat usw. wie oben: Todesstrafe.

Das bürgerliche Gemeinwesen.

Aufbau.

Alle *Bdtwa*-Gemeinschaften stehen in einer gewissen, wenn auch ziemlich unabhängigen Fühlung miteinander, doch sind ihre laufenden Interessen mehr gruppenweise gesondert; nur eine gemeinsame Aktion oder mehr überbürgerliche, einem höheren Motiv, wie Vendetta, entspringende Angelegenheit brächten sie zu einem Aufgebot der gesamten Stammesmacht.

Sie schließen sich nach engeren Großfamilien zusammen, so daß man selbst ein und denselben Stamm über selbständige Horste versprengt vorfindet.

Im Durchschnitt umfassen die Ansiedlungen $\frac{1}{2}$ bis 1 Dutzend Familien. Gemeinschaften von 30 bis 50 männlichen Angehörigen sind eher eine Seltenheit. Weder Stamm noch Horst haben unterscheidende Merkmale, wie Abzeichen oder Tätowierungen.

Es gibt keine Volks- noch Berufsklassen, keine Kasten, keinen Adel, keine Häuptlinge, keine Leibeigenen noch Sklaven: Bei den *Bdtwa* kennt man nur freie Männer. Es gibt keine Armen und keine Reichen, alle sind gleich arm oder gleich reich: Der Güterausgleich ist derselbe für alle. Sie haben keine eigentlichen Priester und erst recht keine Zauberer oder Wahrsager.

Eine gewisse Abstufung im Wohlstand tritt vielleicht von Horst zu Horst

zutage, da die Elefantenjäger über einen größeren Einsatz im Tauschhandel verfügen. Sie scheinen auch als Jäger in einem höheren Ansehen zu stehen, d. h. unter ihresgleichen, den jungen Leuten: „Ich gehe nicht mehr auf die Elefantenjagd“, sagte mir ein älterer *Mutwa*, indem er auf die ihn begleitenden Burschen hinwies — „das ist Sache dieser Kinder.“ In den Augen des Patriarchen sind alle gleichberechtigt, alle sind seine Kinder und leben von der gemeinsamen Habe. Es fällt den unerschrockenen Jägern denn auch keineswegs ein, sich ihrer Tapferkeit zu rühmen; alle Großtuerie ist eine Ausgeburt der so oder so eingestellten Gesellschaft. Sie kämen nicht einmal auf den Gedanken, „Jagdabenteuer“ zu erzählen; für sie ist es lediglich Ausübung der allergewöhnlichsten Berufstätigkeit. Es sind keinerlei Privilegien für irgend jemand vorgesehen, noch werden sie erwartet: Alle haben die gleichen Rechte und die gleichen Pflichten. Wir verspüren hier noch die wohlige Atmosphäre der Gesellschaft in der Urzelle, der Familie.

Die hiesigen *Bátwa* führen ein in gewissem Sinne amphibisches Dasein: Sie sind Nomaden und sesshaft zugleich. Ihr festes Heim ist das Standquartier, doch bringt ihr unstetes Jägerleben ein beständiges Umherstreifen mit sich. Die örtlichen Naturbedingungen sind nur insofern für sie von Bedeutung, als der Wildstand davon beeinflußt wird.

Verwaltung.

Bei den *Bátwa* suchte man vergebens nach der Ausprägung irgendeiner „Staatsform“. Wir haben hier das ursprüngliche Patriarchat vor uns, mit mehr oder weniger lockeren Beziehungen zu Sultan und Häuflingen. Sie wissen sich durch die Möglichkeit eines augenblicklichen Standwechsels ihre Unabhängigkeit zu wahren. Über Nacht könnten sie von der Bildfläche verschwinden. Beispiel der früher besprochene Vendetta-Fall. Immanent oder latent ist sich die Landesbevölkerung dieser Sachlage bewußt und niemand belästigte sie im allgemeinen wenigstens, solange sie selbst nicht tätliche Initiativen ergreifen. Abgesehen von sehr dehnbaren Tributsterminen an den Sultan und die Häuflinge, Abgaben, die eher freiwillige Geschenke sind, zahlen sie keine Steuern und verrichten keine öffentlichen Fronen. Praktisch kann man sie denn als sesshaft ansehen.

Die Oberhäupter der verschiedenen Horste, immer Männer, sind in ihren Entscheidungen ganz unabhängig voneinander; sie schalten und walten nach Belieben und niemand könnte sich ihrer Freizügigkeit widersetzen.

Die Amtsnachfolge untersteht dem Willen des jeweiligen Patriarchen; als Familienoberhaupt verfügt er testamentarisch nach freiem Ermessen. Seine Gewalt erstreckt sich auf alle die Gemeinschaft berührenden Angelegenheiten, gerade wie ein Vater eigenmächtig sein Haus bestellte, wenn er keiner staatlichen Oberhoheit unterstünde. Er ordnet alle wirtschaftlichen, religiösen und politischen Verhältnisse.

In seiner äußeren Aufmachung ist ihm Rang und Würde nicht anzusehen. Er beansprucht keine besondere Kleidung, noch Abzeichen, noch Schmuck; es besteht keine Spur von Respektzeremoniell noch werden oberherrliche Tributansprüche erhoben. Hofhaltung ist ein unbekanntes Institut: Dafür haben unsere eifrigen Jäger keine Zeit; solange es ihm seine Kräfte erlauben, geht der besorgte

Familienvater mit seinen Kindern auf die Jagd, die ihm nicht als Erholung oder Hoheitstitel, sondern als strenge Arbeit für den Unterhalt gilt.

Bei öffentlichen Beratungen wirken alle mit, nur daß das Oberhaupt endgültig zu entscheiden hat. In den Männerversammlungen wird eigentlich nur der Rat der Alten gehört oder doch bevorzugt; es kommt kaum vor, daß junge Leute eine Sonderansicht zu Geltung bringen wollen. Wer sich der getroffenen Entscheidung nicht fügen will, bleibt frei, sein Heil in einem anderen Gemeinwesen oder auf eigene Faust zu suchen. Die Familie ist somit hier die eigentliche Urquelle aller Autorität.

Man hält übrigens keine regelmäßigen Ratsversammlungen ab; der Familienrat wird nach je sich einstellenden Bedürfnissen befragt. Die zur Beratung vorgelegten Fragen beziehen sich zumeist auf Jagdangelegenheiten: Von *Bátwa* oder *Bahútu* bewerkstelligter Einbruch in die Jagdmarkung, Anspruch auf Wald- oder Jagdgut; dann Uneinigkeiten im Tauschhandel; bei fälligen Vorschußterminen, akut sich geltend machenden Nutzungsansprüchen; bei eherechtlichen Verwicklungen, Streit und Zwistigkeiten. Vendetta-Fälle im Gefolge von Mord, „Hexerei und Giftmischerei“ bringen unvermeidlich den ganzen Stamm in Aufruhr.

Auswärtige Angelegenheiten.

Man kann nicht behaupten, daß das gegenseitige Verhältnis aller Stämme untereinander auf der lautersten Freundschaft und Zuneigung beruhe; oft gilt auch hier der Satz: „Schiedlich, friedlich.“ Vielfach herrscht mehr oder weniger ausgesprochene Spannung. Stets offene Werbungsmöglichkeiten bezeugen jedoch ein wenigstens leidliches Verhältnis, wenn sie auch nicht gleich rückhaltlose Freundschaft voraussetzen. So ist die Frau des *Bidógo* eine Schwester des nicht eben in hoher Wertschätzung bei ihm stehenden *Ruhábúra*. Die verächtliche Ausschlagung eines Heiratsantrages bedeutet nämlich immer den unheilbaren Bruch.

Abgesehen von etwaiger Blutsfreundschaft sind die Beziehungen zwischen *Bátwa* und *Bahútu* ziemlich kühl: Sie sind aufeinander angewiesen! Speziell müssen die *Bátwa*, die keineswegs ohne die *Bahútu* auskämen, sich dieser Interessengemeinschaft bewußt bleiben. Man bedenke dann, daß die *Bátwa* ihre frühere Übermacht manchmal mißbraucht haben. Dieselbe Realpolitik erheischt, daß sie sich die Landesfürsten gewogen halten, wenn sie auch ihre Ausbeutungssucht, Bestechlichkeit, überhaupt den fatalen Mißbrauch ihrer Gewalt scharf verurteilen.

Da sich alle Interessen als Familienangelegenheiten dartun, ist dem Parteihader der Nährboden entzogen; trotz gelegentlich auftauchenden Meinungsverschiedenheiten halten denn auch die Mitglieder eines Gemeinwesens fremden Einflüssen gegenüber stets zusammen.

Die überragende Machtstellung der europäischen Verwaltung hat einen erfreulichen Ausgleich der widerstrebenden Elemente herbeigeführt, der sich besonders zwischen *Bátwa* und *Bahútu* bemerkbar macht. Aus Furcht vor den *Bazungu* verzichten die *Bátwa* sogar auf ihr „gutes altes Recht“ der Waldmaut, die sie von durchziehenden Reisenden, wo nötig, mit Gewalt zu erzwingen wußten. Bei „böswilliger“ Weigerung wurde der ganze Transport beschlagnahmt. Jetzt noch scherzen sie gern über die Abenteuer und trauern über die bereits sagenhaft gewordenen Segnungen jenes heroischen Zeitalters. Mit fröhlicher Willfährigkeit

lassen sie sich dazu bestimmen, einen „Überfall im Walde“ dramatisch vorzuführen. Einige übernehmen die Rolle der Weglagerer, während andere als schwer gepackte *Bahütu*-Wanderer auftreten. Nötigenfalls kann auch ein Reisetab als „schwere“ Trägerlast fungieren. Mit gezücktem Speer brechen mit einem Male die Räuber aus ihrem Hinterhalt hervor, stürzen sich auf die reichen Kaufleute, halten den zu leblosen Schemen erstarrten Opfern das Eisen vor die Brust — doch schon ist denen vor Grauen und Entsetzen die teure Last entfallen: „Nimm hin, es ist ja doch alles dein — nur schone meines Lebens!“ flehen sie zitternd und bebend. Sogleich verschwinden die prustenden und lachenden Schelme im Waldesdunkel.

Abgesehen von entsprechenden Vereinbarungen für Waldesgebühren, Abrichtung von Jagdmeuten, von besonderen Bestimmungen für Darlehen, Unterbringen von glücklich als Ertrag des Elfenbeinhandels eingelöstem Viehstand — ein vorübergehender Reichtum, der kaum sein halbes Jahr überdauert — werden eigentliche Verträge nicht geschlossen. Die *Bátwa* sind ein freiheitliebendes, sorgenfreies Völkchen, das sich nicht einmal mit den gleißenden Goldfäden materiellen Besitzes fesseln läßt. Weder Gewinn noch Verlust ist imstande, ihr frohes Gemüt wesentlich zu beeinflussen. An Bündnissen kennen sie und brauchen sie nur den privaten Freundschaftsbund in der Form der Blutsbrüderschaft. Welchen Feind hätten sie auch zu fürchten? Den Wald kann man ihnen nicht mit einem Schlage forttragen; er schützt sie eher als daß er schutzbedürftig wäre! Man nimmt Freundschaft und Feindschaft gelassen hin, sowie sie eben entfallen. Früher haben die *Bátwa* wohl mit einigem Nachdruck versucht, sich durch wirklich wertvolle Geschenke (Elfenbein) fürstliche Gunst zu sichern, doch wurden sie schmählich betrogen und ausgebeutet, ohne daß sie beachtenswerte Vorteile erzielt hätten. So finden sie denn nunmehr, daß mehr Verlaß auf die Europäer ist. Wollte man sie aber zu öffentlichen Dienstleistungen heranziehen, so müßte man schon ihre angestammte Lebensweise berücksichtigen und ihnen keine Arbeit zumuten, die nicht mit ihren Gewohnheiten übereinstimmt: Wald und Jagd sind nun einmal ihr ureigenstes Element, das sie nur in letzter Not aufgeben. Versuchte man sie über ihre jetzigen Verhältnisse „hinauszuheben“, d. h. aus ihrem Urelement herauszuheben, so könnte die Wirkung nur Menschenscheu und Landesflucht sein. Es rühmte sich ein gewisser Herr, die *Bátwa* endlich an den Feldbau gebunden zu haben, d. h. einen kleinen versprengten Horst. In edelster Gesinnung hatte er ihnen Felder angewiesen und sie reichlich mit Ackergerät bedacht. Wie erstaunte nun der liebe Herr, als eines guten Morgens von all dem großzügigen Einsatz eben nur die unbestellten Äcker übriggeblieben waren!

Eine ähnliche Erfahrung durfte ich meinerseits machen. Wie weiland Vater Noah pflanzte ich, wenn nicht einen Weinberg, so doch einen Weinstock, und zwar in meinem Lager droben. Mit großem Eifer und überwältigender Beredsamkeit legte ich *Bidôgo* nahe, welche enorme Vorteile ihm erwachsen müßten, wenn er das Pflänzchen hege und später die ganze Halde bebauen könnte. Vom Fluß der Rede hingerissen, lief er in höchsteigener Person, schleppte Dünger herbei und grub die Versenkung: Dung und Haue lieferte der willfährige Bodenbau. Ach! Als ich das andere Mal wiederkam, fand ich statt des blühenden Pflänzchens, das die Ziegen abgefressen hatten, einen entrüsteten Patriarchen, der den

Bodenbau der Fahrlässigkeit in der Geißenhut beschuldigte! Das war der Lohn für die Bereitwilligkeit, mit der er den *Bahútu* Raum für den Ackerbau am Waldesrand zugestanden hatte!

Belege zu den obigen Ausführungen. (Erklärungen des *Bidógo*).

Die verschiedenen Familien bei uns tragen keine besonderen Abzeichen.

Die *Bátwa mu ghl'ágo*, „im Lande“, Land im Gegensatz zu Wald, also die landeingesessenen *Bátwa*, sind Töpfer, andere betätigen sich selbst in der Landwirtschaft. *Ntā mūchūzí w' umútwā*, kein *Mutwa* ist Schmied. Wieder andere leben am Sultanshofe als Töpfer, Scharfrichter, *bahék umwāmi*, Träger der königlichen Sänfte, *nó g'ütābārīr umwāmi*, auch ziehen sie in den Krieg im Dienste des Königs.

Die *Bátwa* sind in der Bedienung des Tragkorbes unübertroffen. Dank ihrer zähen Ausdauer und Geschmeidigkeit bringen sie es zustande, ihr Luftschiff im Gleichmaß über das schwierigste Terrain nur so dahinschweben zu lassen und ginge es steile Abhänge hinauf und hinunter; stets bleibt das Fahrzeug in wagrechtlicher Lage. Alle Unebenheiten gleichen sich in der federnden Anpassung der Träger aus. So rennen sie unaufhaltsam im Trabe dahin, je nachdem einzeln oder zu mehreren in aufrechter Haltung, während andere sich neigen, sich bücken, in sich selbst zusammenschrumpfen, ohne daß das Laufschriftempo dadurch beeinträchtigt würde. Wie selbsttätig gleiten die Tragstangen (Bambus) ohne Zuhilfe der Hände vom Kopf auf die Schulter, den Rücken längs, kreuz und quer, und schon balancieren sie wieder oben zu Häupten. Alles wird durch elastische Körperwendungen bewirkt. Gewöhnliche Wege und Pfade werden nicht eingehalten, sie haben die freie Wahl ihrer Heerstraße und führte sie durch blühende Saaten.

Den *Bátwa* liegt noch ob *kwimik umwāmi*, zu krönen den König. *Umwāmi ntiyajja ku mūrwa, ālāgir umútwā*, der König bezieht nicht seine Residenz, ohne daß er als Gefolgsmann hätte den *Mutwa*. Bei der Krönung wirken die *Bátwa* durch ihre bloße Gegenwart, ohne daß sie ein besonderes Zeremoniell vorzunehmen hätten.

Man wäre versucht, aus alldem eine Vorrangstellung der *Bátwa* am Sultanshofe zu eruieren. Hierauf ist wohl zu antworten: Ja und nein! Auch an anderen Höfen kann man beispielsweise beobachten, daß, sagen wir, einem rassigen Jagdhunde mehr Aufmerksamkeit zuteil wird, als, *positis ponendis*, einem Dutzend alltäglicher Menschen. Soll es bedeuten, daß man das Tier „gesellschaftlich“ höher einschätzt, selbst wenn es sein Mittagsschläfchen auf dem herrschaftlichen Sofa halten darf, was dem Alltagsmenschen nicht gestattet wird? Ein derartiger Schluß wäre wohl sehr gewagt — selbst wenn von einem edlen Jäger „dem größten Sauhunde der Gegend“ ein Denkmal gesetzt würde.

Es ist sehr richtig, daß die dienstbaren Zwerge ihrem Herrn auf Leben und Tod ergeben sind; er darf ihnen unbedingt vertrauen; alle seine Befehle werden bedingungslos, unbestechlich, buchstäblich ausgeführt und gälte es, ein in Todesqualen zuckendes Opfer am Armensünderpfahl mit der gelassensten Ruhe in tausend und abertausend Stücke zu zerschneiden: „Es ist allerhöchster Befehl!“ So genießen sie denn das unheimliche Ansehen finsterner Gewalten, denen — wenigstens innerlich — alles ausweicht, was rein menschlich empfindet.

Der Leser ist sich bereits darüber klar geworden, daß das nicht mehr unsere

Urwald-Pygmäen sind, sondern Verunstaltungen einer „höheren“ Kultur. Wie ihr eigenes Gefühl sich auflehnen mag, sie müssen mitmachen; ihr von der Gesellschaftsordnung aufgezwungenes Prestige erfordert, daß sie bei den unmenschlichsten Absonderlichkeiten ein keckes Gebaren an den Tag legen. In der Sultansresidenz traf ich einst einen dieser Scharfrichter und vertraulich fragte ich ihn: „Empfindest du nichts bei solchen Hinrichtungen?“ — „Ach, eine abscheulich wüste Arbeit, die reinste Grausamkeit! Doch, was wollen wir machen! Allerhöchster Befehl!“ Ich brauche nicht hervorzuheben, daß derartige Vorkommnisse bereits der Geschichte angehören.

Die *Bátwa* zu Hofe dürfen Hoch und Niedrig mit den gemeinsten Schimpfreden überschütten, alles dürfen sie anbelln und niemand, selbst der Sultan nicht, hätte ein Recht sich darüber aufzuhalten; tatsächlich bewerben sie auch ihn mit dem größten Unflat — doch hat er nur ein erhabenes Lächeln dafür oder macht fähig. Man würdigte sich selbst herab, machte sich lächerlich, wenn man sich über auch wacker mit. Die *Bátwa* sind eben weder beleidigungs- noch satisfaktionsdas Gebaren eines *Mutwa* aufregte. Als ich dem Sultan meine Abreise in den Urwald zu den *Bátwa* anmeldete, erwiderte er schelmisch: „Schämst du dich denn nicht? Wenn du zurückkommst, spanne ich dich an meine Sänfte an!“

Gesellschaftlich fallen die *Bátwa* denn der vollkommensten Verachtung anheim. Dem ärmsten *Muhutu* fiele es im Traume nicht ein, das Saugrohr in den Mund zu nehmen, das ein *Mutwa* eben nur berührt: Volksacht auf Grund der Mißachtung aller landläufigen Speiseverbote von seiten der *Bátwa*; somit sind sie nicht viel sauberer als die Europäer, die sich obendrein noch Eier leisten.

Da hätten wir die erforderlichen Voraussetzungen für eine stilgerechte Beurteilung des Ansehens der *Bátwa* am Sultanshofe: Auf außergesellschaftlich wildem Boden erwachsene Größen. Und doch gibt alles die gemeinsame Abstammung zu: *Gahütu*, *Gatatsi*, *Gátwa*! Des Urvaters Fluch stempelte sie zu Bettlern und Heloten. Hektor schläft auf dem herrschaftlichen Sofa und wird insoweit beneidet: aber niemand möchte Hektor sein!

Bei uns gibt es nur Freie — fährt *Bidógo* fort — wir haben keine Häuptlinge, noch Sklaven, noch Kriegsgefangene: *Mu bátwa ntáwár'út úndi, kélék uwábyéye. ábó mu gih'úgo bararágúra, áb imúl'era barávúbír abatatsi n' áb'áhútu; ntá bátwá b'aróg'ér Umwámí kyáng' abatatsi*. Unter den Batwa ist keiner größer als der andere, ausgenommen wer Familienvater ist. Die „vom Lande“ üben das Wahrsagen, die aus Mulera (Nordprovinz) lassen regnen für die Batutsi und die Bahutu; es gibt keine Batwa, die Zauberdienste tun für den Sultan oder die Batutsi (Schutzzauber gegen Diebstahl usw.).

Abátwá bó mw' ishyāmba bamēny ibítí b'ivár imisōnga; ntibamēny in'zārātsi, abatwák'äre nábó n'dětsé ntíb'amēny in'zārātsi, kélék úmw úmwe, bazibwirwá n' ábahútúk'ázi. Die Wald-Batwa kennen die Kräuter, die heilen Gliederschmerz; sie kennen keine Philtren, die Batwa-Frauen selbst auch sie kennen keine Philtren, es sei denn, die eine oder die andere, sie erfahren sie von den Bahutu-Frauen.

Bei uns gibt es ferner keine Armen und keine Reichen, nur tapfere und geschickte Jäger schätzen wir; *bóshe baráhw'ēnye*, alle sind gleich groß.

Streng genommen, dürfte ein tüchtiger Jäger alle seine Beute für sich behalten, *alikw abāndi bakāmun'ēgūra*, aber die anderen machten sich lustig über ihn.

Umugōr āb'ēy uwētū wō m'u muryango, s āmushyĩtsi. Eine Frau wird unser von unserem Stamme, sie ist keine Fremde.

Ein Wohnungswechsel würde nur infolge äußerer Gewalt vorgenommen, nie bei großer Sterblichkeit durch Seuchen u. dgl.: *Abahūtū bāt'urūshij amāb'ōko, ntā nd'wāra ziduhung'isha, ntihungwa ukayīsangāh'o; inzigo zatwim'ūra*. Wenn die Bahutu uns über sind an Muskelkraft (uns besiegten), keine Krankheit könnte uns zur Flucht bewegen, man kann sie nicht fliehen, du fändest sie an Ort und Stelle wieder. Vendetta veranlaßte einen Wohnungswechsel.

Selbst wenn der ganze Wald abgeholzt würde, begäben wir uns für die Jagd in ein auswärtiges Revier, kämen mit Beute beladen wieder, um bald von neuem zur Jagd auszuziehen.

Ein Häuptling hätte Befugnis, uns des Landes zu verweisen, aber dann appellierten wir an den Sultan.

Für die Tributzuständigkeit des Sultans kommen im allgemeinen folgende Abgaben in Betracht, die stets eine, wenn auch nicht immer gleichwertige Gegengabe des Königs im Gefolge haben — ein deutliches Zeichen dafür, daß man die Botmäßigkeit der *Bātwa* nicht mit gewöhnlichen Mitteln erzwingen kann: Affen- und Pantherfelle, Elfenbein, Räucherholz (*umubāvu*). Der Gegentarif des Sultans ist folgender:

Für ein Pantherfell: Ein Stück Vieh.

Für einen Elefantenzahn: Zwei Stück Vieh (statt zehn im Handel).

Für zwanzig Affenfelle: Ein Stück Vieh.

Den Häuptlingen schulden sie keinerlei Tribut — sie sind also im Grunde „reichsunmittelbar“, was auch ihre geläufigen Drohungen einer direkten Berufung an den Sultan reichlich dartun. Bei einem Häuptling erhalten sie für zwanzig Affenfelle einen Bullen. Früher hatte sich *Bidōgo* den Schutz des hiesigen Großhäuptlings sichern wollen, indem er versuchte, dessen Huld mit einem prächtigen Angebinde von vier Elefantenzähnen an seine Geschicke zu fesseln; aber es erwuchs ihm keine Gegengabe daraus, und die praktischen Angelegenheiten *Bidōgo's* wurden lediglich mit einem ideal huldvollen Lächeln bedacht. Nach seinen Bemerkungen zu urteilen, scheint er nicht sehr satt davon geworden zu sein.

Es kommt öfters vor, daß der Sultan die Dienste eines hervorragenden *Mutwa* mit der Adelserhebung belohnt: In dem Falle erhält er ein Weib aus hamitischem Geschlecht und erfreut sich eines reichen Viehstandes.

In einer Ansiedlung, fährt *Bidōgo* fort, gibt es stets nur einen einzigen Familienchef; nie kann eine Frau die Oberherrschaft führen. Der Nachfolger wird vom Vater selbst bestimmt oder er hinterließe denn einen Bruder, der die Nachfolge übernehme. *Ntitwākūwēmēra gūt'wārwa n' āmuhātu* — auf keinen Fall verstünden wir uns dazu, unter die Herrschaft eines *Muhutu* zu kommen.

Der Patriarch fordert keinen Tribut ein: Was immer die Männer auf

der Jagd erlegen oder die Frauen im Tauschhandel erstehen, wird Gemeingut aller. *Yābīhīsha*, *bakāmūn'ēgūra*, *bakānām'wānga*; *ūsh'āj atūngwā nā b'ōshe*: wollte er es verheimlichen, so legen die Zungen gegen ihn los, man verabscheut ihn: alte Leute werden von der Gemeinde unterhalten.

Igīk'ōmēye, *tukākīgīr īn'āma*, *dūk'ōrānyē tw'ēse*, *ātāri bāmwe gūs'a*: liegt eine wichtigere Angelegenheit vor, so halten wir Rat, indem wir uns alle versammeln, nicht bloß einige. Wenn sich mehrere ältere *Bātwa* in der Ansiedlung vorfinden, so genügt ihr Rat. *Ntītūjy īn'āma n' āb'āgōr'e*, *āb'a-s'ōrē n ābō b'alātūtūz'ānīr īmpāk'a*: Wir pflegen nicht Rats mit Frauen; (wir hüten uns auch vor) unreifen Burschen, aus Furcht, die Beratung möchte in ein Gezänk ausarten.

In unseren Versammlungen müssen wir immer vollste Einstimmigkeit erzielen, sonst trennen wir uns. Das Oberhaupt hat endgültig zu entscheiden, *āl'īkō n'tīdutōngāna*, aber wir zanken uns nicht. Ein etwas mannhafter Wortwechsel gilt bei unseren urwüchsigen Waldleuten selbstverständlich nicht als „Zank“. Bei der mehrmals erwähnten Vendetta-Angelegenheit, wo alle *Bātwa* sich in Waldesdeckung zurückgezogen hatten, stellte sich *Bidōgo* schließlich ganz allein. Jetzt merkt man bei den anderen etwas wie Neid und Eifersucht, weil ich mich meistens bei ihm aufhalte. Er ist entschieden der fähigste Kopf in der gesamten hiesigen Zwergschaft.

Entscheidet sich der Chef zu einem Wohnungswechsel, so verschwindet die ganze Sippe mit Mann und Maus; doch gehen alle ungezwungen.

Sein soziales Verhältnis zu den *Bātwa* legt *Bidōgo* wie folgt dar:

1. Freund: *Sēbīsh'yīmbo*, *Nyamuhēnda*, *Zīr'ēze*. Ich weiß aber bestimmt, daß, mit Ausnahme etwa des *Sēbīsh'yīmbo*, die Freundschaft nicht so besonders warm ist; trotzdem holte kürzlich *Sēmīgēshi*, der Sohn *Bidōgo's*, sein aufgeräumtes, frohsinniges Weibchen aus dem Komplex des *Zīr'ēze*, sein selbst der Schwiegervater, der heitere Sänger *Ntūngwa*, ließ sich in der Gemarkung des *Bidōgo* häuslich nieder.

2. Feind: *Mutūngwa* aus dem *Kanāg'e*-Walde. Hier stimmt es ohne Zweifel.

3. Weder Freund noch Feind: *Ruhābūra*, *Sēmajyēri*, *Sērūtāmu*, aus den nördlich gelegenen Horsten, in den Lavafeldern des *Kārīsīmbi*.

Bidōgo behauptet, daß das ganze nördliche Jagdgebiet dem *Sērūtāmu* gehöre; *Ruhābūra* habe keinen eigenen Wald: *āl'īkw amurūsh amāb'ōko*, *amūgīr umugōre*; aber er, *Ruhābūra*, ist mächtiger und hat ihn zum gefügigen Weibe gemacht.

Früher befehdeten sich die *Bātwa* vielfach untereinander: *Twēshe twārār'w'ēnye*, alle haben wir Krieg mit einander geführt. *Kēra twāg'īrāg īmlw īt'ālū y' īng'ābo mirōngw itānu twāgānzāg abahūtu*; *bakīzwa n'ūkō bāmwe balīny abāndi*, *ntākyo babafātīra*, *ntā n' īsh'yāmba babafātīra*; *nā bātwa bafāt īsh'yāmbā ry' ūndi*, *akabūlēgēr umwāmi*. Früher hatten wir drei Korps zu je fünfzig Krieger, wir schlugen die *Bahūtu*; sie kamen heil davon dadurch, daß die einen (die *Bahūtu*) die anderen fürchteten; nichts mehr sie ihnen raubten, nicht einmal den Wald plünderten sie wieder aus; die *Bātwa*

setzen sich nicht in den Besitz des Waldes eines anderen, dieser rief den König an.

Nun klagt aber *Nyamuhenda*, daß *Sébîsh'yimbo*, sein Neffe (Schwestersohn), ihn aus seinem Walde vertrieben habe. *Bidôgo* erklärt, es stünde *Nyamuhenda* zu jeder Zeit frei, in seinen Wald zurückzukehren, *Sébîsh'yimbó ntiyamwîrûkâna*, *Sébîsh'yimbó* würde ihn nicht fortjagen; auch lasse ihm *Sébîsh'yimbó* seine *Mafûk'îre* zukommen — was die anderen bestreiten. Man fühlt heraus, daß *Bidôgo* die Partei des *Sébîsh'yimbó* ergreift.

Immer heißt es: „Früher!“ — die kaiserlose, die erlebnisreiche Zeit des raubritterlichen Faustrechts. Der psychologischen Einfühlung gemäß bedeutet diese ständige „Früher“-Intonation eine zarte stillschweigende Rücksichtnahme auf mein mutmaßliches staatsrechtliches Empfinden; vielleicht auch ein verhülltes, etwas erpreßtes Kompliment an die europäische Ordnungsliebe, denn von dem allgemeinen Guß müssen ja auch einige wohlthuende Spritzer auf mich abprallen — doch scheint mir der Unterton doch schon mehr elegisch, wie denn *Ruhâbüra* wirklich ohne Umschweife gesteht, daß er jene starke Zeit betrauert, wo sie die alleinigen Gebieter und Herren des Waldes waren. Doch *Bidôgo* wahrt klugerweise den Schein und intoniert weiter:

„Früher“ war das Land vielfach infolge der ständigen Fehden in Aufruhr. So haben wir denn Grund und Anlaß, das Kriegswesen überhaupt etwas eingehender zu betrachten.

Kriegswesen.

Als casus belli gegen die *Bahûlu* werden angeführt:

1. Wenn der Waldzins (*mafûk'îre*) nicht eingeliefert wurde.
2. Unbefugtes Aushängen von Immenbutten (*kw'êgêka*).
3. Übertretung der Jagdordnung (siehe oben).
4. Vendetta, z. B. wenn eine *Mutwa* auf dem Tauschhandel getötet wurde.
5. Überfälle jeder Art; sie beruhten sehr stark auf Gegenseitigkeit: „Wir taten es während der Hungersnot,“ bemerkt schonend *Bidôgo*. Der berüchtigte *Basêbya*, ein in den unzugänglichen Sumpfniederungen der *Bubêrûka*-Provinz hausender *Mutwa*, wurde seinerzeit von den deutschen Behörden handfest gemacht und hingerichtet. Seine gefürchteten Horden verheerten in regelmäßigen Streifzügen einen großen Teil Nord-Ruandas und lebten ausschließlich von Raub und Mord.

Ich sprach bereits von der verhängnisvollen Fouragetour des *Ngûnzû*, wo er mit seinen sechzig Mannen fiel.

Wurde ein *Bâtwa*-Stamm besiegt, so verließen sie das Land.

Zu Kriegszeiten kämpft alles mit: Männer, Jünglinge, Knaben, mit Ausnahme der Frauen. An Kriegswaffen tragen sie Bogen, Speer und Schild (*impênzi* oder *isûri*, geflochtener Schild).

Man alarmiert durch schrilles Kampfgeschrei, *kûvûz indûru*, wobei man mit der Hand lebhaft auf dem Munde trillert. Immer übernimmt der Patriarch die Führung. Da man den Feind möglichst überraschen will, geht der Attacke niemals eine Kriegserklärung voraus. Man schickt *int'âsi* (Spione) aus, die unbefangen unter die Feinde gehen und sich als Gäste bewirten lassen.

Daher die Vorsicht der *Bâtwa* gegen unbekannte Gäste. Aufklärende Patrouillen, immer *int'wari* (Kriegshelden) gehen weit vor und beginnen sofort den Kampf, sobald sie auf den Feind stoßen. Die übrigen Mannschaften rücken in einem gewissen Abstände nach.

Auf meine Frage, ob sie kein festes Lager beziehen, „sich verschanzen“ nach Art der *Bazungu*, lächelt mein erfahrener Stratege — sie hätten ja auch nicht die entsprechenden Werkzeuge dazu: „Nein, so etwas kennen wir nicht; unser Nachtlager wird einfach von *int'asi* bewacht. *Bākönje*, wenn es ihnen kalt geworden ist, lösen sie sich ab.

Der Aufmarsch vollzieht sich nach einer gewissen Kampfordnung: Vortrupp, Flankenschutz und die tapfere Nachhut (*abänyânteko*), die aus den *ibigwari*, den Feiglingen, besteht.

Einzelkämpfe finden keine statt; die Entscheidung fällt in offener Schlacht, wobei sie eine gegebene strategische Lage auszunützen wissen. Sie überraschen das Lager der schlafenden Feinde, verstehen es auch einen regelrechten Hinterhalt zu legen, wozu sie sich Walddeckung, Felsenvorsprünge, Hirsefelder u. dgl. ausersehen.

Der verhältnismäßig noch junge Gemeindevorsteher *Séyoyo* aus *Mül'era* erzählte mir einen diesbezüglichen typischen Fall. Am Waldesrande hatten sie eine ansehnliche *Bahûtu*-Karawane angehalten und verlangten den Waldzoll. Da der Vorgang sich in der Nähe der Dörfer abspielte, glaubten die *Bahûtu* genügenden Rückhalt zu haben und nahmen den Kampf auf. Gellende *indûr'u* werden laut und beiderseits eilen *Bâtwa* und *Bahûtu* den Ihrigen zu Hilfe. Etwa dreißig *Bâtwa* stehen einem kleinen Heer gegenüber, das die unfäßbaren Zwerge durch leichtes Geplänkel hart bedrängen, doch will es ihnen nicht gelingen, einen entscheidenden Schlag zu führen. Sie verfallen auf eine List. In wilder Flucht stieben sie dem Walde zu, wobei zwei Abteilungen rechts und links ausschwenken und sich in die Büsche schlagen. Die *Bahûtu* stürmen über das vermeintlich offene Feld vor, dem dahinrasenden Vortrupp nach. Mit einem Male machen diese kehrt und nun beginnt ein entsetzliches Kesseltreiben: „Nur wenige *Bahûtu* entkamen! Damals waren wir noch gefürchtet, aber jetzt ist unsere Macht gebrochen. Wir haben keine Leute mehr; tückische Seuchen haben alle unsere Helden dängerafft.“

In den Waldhöhen von *Bushiru* lagen sich *Bâtwa* und *Bahûtu* in unaufhörlichen Kämpfen gegenüber, da die stämmigen Bergbewohner ständig in die Waldrechte der *Bâtwa* eingriffen. Selbst die hamitischen Landesherren durften sich nicht zu diesem freiheitsliebenden Völkchen heranwagen.

Der Kampf findet denn meistens am hellen Tage statt. Hütten werden ausgeplündert und eingeäschert; reife Felder erntet man ab, unreife läßt man stehen. Alles Erreichbare wird niedergemacht, selbst Frauen und Kinder. Man führt keine Kriegsgefangenen fort, „daß sie dich zu Hause nicht meuchlings umbringen“. Bei den *Balûtsi* können begnadigte Kriegsgefangene sogar ihrerseits Häuptlinge werden. Schändliche Verstümmelungen sind bei den *Bâtwa* unbekannt. Auch hierin haben die hochkultivierten Hamiten wieder einen rückläufigen Vorsprung: Die *Kûringa*-Trommel (*kûr'ingäringa*, auskundschaften, auf einen Feind an-

schlagen), das hamitische Staatspalladion am Sultanshofe, ist mit den Virilia der niedergeworfenen Feinde, besonders feindlicher Heerführer, um und um „bekleidet“. Wenn sich auch nur ein verkappter Spion am Sultanshofe blicken ließe, so gibt die Trommel einen surrenden Ton von sich (*kunihira*), die Anwesenden klatschen zur Huldigung in die Hände — wie man ihr denn auch überhaupt königliche Ehren erweist — und der Sultan läßt den schleichenden Feind ergreifen.

Sprachliches.

Die hiesigen *Batwa* sprechen die Ruanda-Sprache, das *Rünyärwānda*; sie haben keine eigene Pygmäensprache. Einige unwesentliche eher bloß dialektische Abweichungen werden dem aufmerksamen Philologen in den angeführten Texten bereits aufgefallen sein.

Das *Rünyärwānda* seinerseits ist wieder eng stammverwandt mit den Bantu-Idiomen des Zwischenseen-Gebietes.

Besagte Abweichungen legen nun eine gemeinsame Ursprache oder dann doch vorübergehende Beeinflussung über einen Länderstrich Nord-Kivu, Uganda und Buhaya nahe. Speziell deuten Verbalflexionen in der Vergangenheitsform auf eine Annäherung an letztere Sprachprovinz:

Runyarwanda	Rutwa
<i>ydk'ūbīse</i>	<i>ydkūb'ūire</i>
<i>yāgiye</i>	<i>yagēndīre</i>

Hier lasse ich mehr beispielsweise eine Auswahl der auffallendsten Formen folgen; der des Runyarwanda mächtige Forscher wird es in kurzer Zeit mit leichter Mühe fertig bringen, sich ganz geläufig mit den *Batwa* zu verständigen.

Es fallen einem ohne weiteres Umlautungen in den Artikulationsweisen auf:

Konsonanten:

Fricativae dentales werden zu Palatales cerebrales:

Runyarwanda	Rutwa
<i>Inzēnze</i>	<i>injēnje</i>
<i>bōse</i>	<i>bōshe</i>

Einen ähnlichen Rezeß auf dem Artikulationsfelde findet man auch im Ruganda:

Runyarwanda	Ruganda — Rutwa
<i>īnz'ōka</i>	<i>njoka — inj'ōka</i>
<i>inzōvu</i>	<i>njovu — injōvu</i>
<i>īz'uba</i>	<i>njuba — (ij'ūba)</i>

Es ist einfachhin eine weitere Auswirkung dieser Regel, wenn auch die Alveolaren zu Zerebralen werden, wie denn überhaupt alle Alveolaren ausgeschaltet sind:

Runyarwanda	Rutwa
<i>īnshyūshyu</i>	<i>īnshūshu</i>
<i>kyāne</i>	<i>chāne</i>

und müßten die Alveolaren ins Laryngalfeld verlegt werden, wie im Ruhaya:

Runyarwanda	Ruhaya	Rutwa
<i>gûshy'îra</i>	—	<i>gûh'îra</i>
<i>kûb'êshya</i>	<i>kubehya</i>	<i>kûb'êsha</i>

oder endlich vollständig unterdrückt werden:

<i>wânjye</i>	<i>wâni</i>
---------------	-------------

Eine nur genetisch, weil artikulatorisch nicht zu begründende Regression liegt in folgenden Rückwandlungen vor:

<i>k'wîcha</i>	<i>kw'îla</i>
<i>wâchu</i>	<i>wêtu</i>

und von neuem ein anatomisch-artikulatorisch nicht zu rechtfertigendes Vordringen auf das Gutturalfeld:

<i>kw'îchâra</i>	<i>kw'îkâra</i>
------------------	-----------------

Hier haben wir sogar einen höchst interessanten Fall von Ersatzgutturalisation von der sonans frontalis aus:

<i>murēmûre</i>	<i>murēyi</i>
-----------------	---------------

Die kräftigere Abhebung der Labial- und Gutturalfrikativen durch sonore Gutturalen ist dem Ruganda-Rutwa gemeinsam; auch die an das oben erwähnte Sprachgebiet angrenzende nördliche Zone Ruandas ist hier einzugreifen.

Ich konstruiere ein absichtlich etwas forciertes Beispiel:

Runyarwanda:	<i>umûti w'ânjyé w ûmw'âna wânjye</i>
Rutwa:	<i>umûti gw'âni gw ûmw'âna wâni</i>
Ruganda:	<i>omuti gwange gw omwana wange</i>

Man ersieht aus dem zweiten Teile des obigen Beispiels, daß die Umlautung der Pronominal-Präfixe im possessiven Genetivverhältnis sich nur auf die zweite Klasse der Nominal-Präfixe erstreckt, zur Unterscheidung von der ersten Klasse, worin die vernunftbegabten Wesen auftreten.

Diese Neigung zur Schärfung der Konsonanten bekundet sich im Ruganda auch dadurch, daß vielfach „Doppelung“ auftritt, die den in einer nicht phonetischen Wiedergabe durch wirklich geschriebene Doppelung ausgedrückt wird. Aber auch hierin mag der gesunde *sensus communis* schließlich auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus doch wieder recht behalten. In meiner Phonetik („Anthropos“ 1923) hob ich hervor, daß die Bezeichnung explosiva „muta“ einer gründlichen Revision bedarf, da wir im Runyarwanda ganz geläufig Hochtön auf der Explosion haben. Diese Erwägung legt nahe, daß die Sprengung des Verschlusses auf ein „mehr oder weniger“ (folglich Möglichkeit der Doppelung) von Widerstand stoßen kann.

Besagte Schärfungsregel behauptet sich systematisch in dem gesamten erwähnten Sprachgebiet:

Runyarwanda	Rutwa	Ruganda
<i>umuntu wānjye</i>	<i>umuntu wāni</i>	<i>omuntu wange</i>
<i>umuti w'ānjye</i>	<i>umuti gw'āni</i>	<i>omuti gwange</i>
<i>imitti y'ānjye</i>	<i>imitti g'āni</i>	<i>emiti gange</i>
<i>ikintu kyānjye</i>	<i>ikintu chāni</i>	<i>ekintu kyange</i>
<i>ámáso yānjye</i>	<i>ámésho gāni</i>	<i>amaso gange</i>

In diesem Zusammenhange stoßen wir auch hier auf eine sprechtechnische Inkonsequenz — oder sagen wir wissenschaftlich ehrerbietiger auf eine ungeklärte Grundregel. Wir sahen, daß die Labialfrikative geläufig gutturalisiert wird, ja, zur „ausgesprochenen“ gutturalis wird. Wie kommt es nun, daß die geringere Gutturalisation bei frikativ-labialen Konsonanten-Zusammenstellungen, z. B. einem Muhaya, der Runyarwanda sprechen soll, physisch rein unmöglich wird?

Runyarwanda-Rutwa	Ruhaya
<i>imbwa</i> (spr. <i>imbga</i>)	<i>mb-wa</i>

Doch hat man auch hier keine Veranlassung, dem bekannten Satze eine negative Wendung zu geben: Qui potest plus, non potest minus — denn es handelt sich ja nicht darum, eine reine labialis, dentalis, palatalis in eine reine gutturalis umzuwandeln, sondern von der vorhandenen Vorlabialen usw. einen Sprung auf das Gutturalfeld vorzunehmen. (Vgl. Phonetik, die zahlreichen Gutturalisationen im Runyewanda.)

Vokallumlautungen.

Runyarwanda	Rutwa
<i>a</i> zu <i>e</i> :	
<i>yáb'áye</i>	<i>yáb'ēye</i>
<i>yáby'áye</i>	<i>yáby'ēye</i>
<i>bát'óngānye</i>	<i>bát'óngēnye</i> (mit
<i>o</i> zu <i>e</i> :	Dehnung)
<i>yáb'ōnye</i>	<i>yáb'wēnye</i> (<i>yabgenye</i>)
(Eingreifen der Gutturalisation. Cf. Phonetik.)	

Die Umwandlung der Verbalformen in der Vergangenheit erinnern uns wieder direkt an das Ruhaya:

<i>yág'úze</i> (Infin.: <i>kugúra</i>)	<i>yág'ūrīre</i>
<i>yágārútse</i> (<i>kugārúka</i>)	<i>yág'ārūkīre</i>
<i>yát'inze</i> (<i>gulinda</i>)	<i>yátindīre</i>
<i>yák'ize</i> (<i>gúk'ira</i>)	<i>yák'irīre</i>
<i>yáh'embye</i> (<i>gúh'emba</i>)	<i>yáhēmīre</i>
<i>yák'úbise</i> (<i>gukubita</i>) usw.	<i>yákúb'itīre</i>

Im Grunde eine Vereinfachung.

Dann weiter nach obiger Vokalregel:

<i>yápf'ūye</i> (<i>gūpfa</i>)	<i>u</i> zu <i>i</i>	<i>yápf'īye</i>
<i>árw'āye</i>	Gutturalisation	<i>árw'ēye</i>
<i>bárw'ānye</i>		<i>bárw'ēnye</i>

Ein eigenes Futurum:

nzāza

ngāylje

wie im hiesigen *Rushöbyo*. Vom ethnologischen Standpunkte aus ist hervorzuheben, daß das *Rushöbyo* mit dem *Rutwa* sozusagen ganz identisch ist. Die *Bashöbyo* bewohnen unseren Nyundo-Hügel; sie sind aus der Nord-Kivu-Senke hier eingewandert, wahrscheinlich unter dem Druck und Zwang der dortigen Verhältnisse: Man denke an die alles-, einschließlich menschenfressenden *Barëga*, die noch zur Zeit der Forschungsreise Dr. KANDT's ihr Unwesen trieben und massenhafte Auswanderungen veranlaßten. Da meine späteren Reisen mich eben in diese Gebiete führen, werde ich noch des Gruseligen mehr über diese Hexenküche zu berichten haben. Ich ließ mir von Ohrenzeugen erzählen, daß sie das Einschreiten der kongolesischen Behörden sehr bedauern. Vor allem sollen die Füße eine „leckere Sülze“ abgeben.

Doch ich verirrte mich; über all den Wandlungen dürfen wir auch die wohl auf Gesetzen der Assonanz beruhenden Angleichungen im Wortstamm selbst nicht übersehen:

gûkûl'îkîra

gûkîr'îkîra

Im Tonsystem wird man bemerkt haben, daß die akuten Vokalisationen auf den konsonantischen Explosionen die Neigung haben, sich als Oxyphone dem folgenden Vokal mitzuteilen:

gûk'ûl'îkîra — *gûkûl'îkîra*; *gûtw'ârwa n' ûmûhû'tu* — *gûtw'ârwa n' ûm'ûhû'tu*.

Individualcharakteristiken.

Bidôgo (Tafel I/1).

Die anthropometrischen Aufnahmen sind einem späteren Berichte vorbehalten.

Bidôgo ist ein noch kräftiger Mann von mittlerer Größe; er mag seine 60 Doppelernten (Jahre) zählen. Der „freie Platz“ zu Häupten, die Glatze, ist beileibe keine Modeschulle, sie offenbart uns vielmehr den der Stofflichkeit entrückten Denker, der festen Stofflichkeit, denn dem flüssigen Element bleibt er sehr gewogen. Ihm verdankt er wohl die an der Schläfe sich hinschlängelnde Kalkader. So verlaufen denn „naturnotwendig“ die Haarwülste seitlich in erhabenem Schwung und gehen ohne Störung in die Bartfrisur über. Der Perlen-schmuck am Halse überzeugt uns, daß *Bidôgo* noch etwas auf sein Äußeres hält. Brust, Schultern und Rücken deckt ein dichtes „silbernes Vließ“ von hartem Wollhaar.

Infolge des beständigen Bergsteigens neigte sich der Oberkörper unmerklich nach vorn; doch bleibt der Gang rüstig und der Gestus lebhaft.

Neulich kamen unsere jungen Jäger von einer ergebnislosen Elefantenhatz zurück: sie hatten sich nicht zu dem Fang an das tobende Tier herangewagt. *Bidôgo* spricht von Entartung: „Mich hättet ihr Flaumbuben in euren Jahren sehen sollen!“ wirft's verächtlich hin und greift zum Speer. Schon hat er in elastischem Schwung die kleine anstoßende Höhe genommen, manövriert gegen

einen unsichtbaren Riesen und gibt ihm mit totsicherem Wurf den Fang. Belustigt schauen ihm die Burschen zu: „Deinen Elefanten da hätten wir gewiß auch umgeworfen!“ Selbstbewußt gesellt er sich uns Herdenmenschen wieder zu: „Nein, mit dem neuen Geschlecht ist's nun einmal nichts!“

Geister- und Zauberwahn spukt ihm im Kopf herum und bereitet ihm argen Verdruß. Kürzlich waren sie an friedlich grasenden Geißentieren vorbeigekommen und der mit Urgewalt hervorbrechende weidmännische *motus primo primus* hatte sich folgeschwerer erwiesen als die nachhinkende Überlegung. Der Speer war schon am Ziel und eine unglückliche Hippe wand sich am Boden.

In aller Heimlichkeit bereitete Rebekka das köstliche Gericht so wie er es gerne aß.

Da verfällt der geschädigte *Muhutu* auf den nach magistischer Anschauung verhängnisvollen Einfall, folgende Bekanntmachung über die Höhen austrommeln zu lassen: „Ich bestelle einen berühmten Zauberer aus Bushi, und wer immer sich an dem Raubgeschäft mitvergriff, wird es zu bereuen haben.“ Da wurde es unserem *Bidogo* ungemütlich und er erbot sich, Schadenersatz zu leisten.

Trotzdem ist er der hellste Kopf unter allen hiesigen *Bátwa*. In beliebigen, die Pygmäen betreffenden Fragen, weiß er Bescheid und Auskunft: Religiöse Anschauungen, Sitten und Gebräuche, allgemeine Rechtslage, Geschichte und Mythologie. Der früher immer vorgeschützte und vorgeschobene *Nyamuhenda* ist das reinste ahnungslose Kind gegen ihn. Nicht, daß *Nyamuhenda* geheimtue; sichtlich ist er bemüht, meine Freundschaft zu gewinnen und nicht hinter *Bidogo* zurückzustehen. Seine unbedeutenden, mühsam gestotterten Fragmente stimmen in allem mit den Angaben *Bidogo's* überein — nur kann er eben nicht weiter.

In Prozeßverhandlungen gegen die schlauen Hamiten, in ureigenster Angelegenheit des *Ruhähüra*, sah ich *Bidogo* dem gefürchteten Mann Schweigen auferlegen, um aus dem Stegreif die Anwaltschaft zu übernehmen. Mit unerlahmter Zähigkeit verfolgt er seine Ziele, bis er es zum erwünschten Abschluß bringt, und, schneidet er unvoreilhaft ab, so weiß er aus der Lethe Saugrohr Vergessen alles Ungemachs zu trinken.

In seinem gewöhnlichen Gehaben ist er freundlich und gemütsvoll. Menschliche Schwächen seiner Untertanen finden bei ihm mildeste Beurteilung und unterschiedene Vertretung einem Widerpart gegenüber. Gleicherweise tut seinem patriarchalischen Ansehen nicht im geringsten Eintrag der gewalttätigste Rausch, der ihn in wunderbarer Gebärde am Boden festhält, auf Bauch- oder Rückenlage zu schwungvollen Reden und grimmigen Herausforderungen veranlaßt: „Wolle doch nicht Vernunft mit einem Betrunknen reden, oder gar in seinen Bierprozessen einen billigen Vorteil erhaschen, das hieße hinterlistig an einem Irren handeln; wenn er seinen Rausch verschlafen hat, wird er seine Sinne schon von selbst wieder zusammenbringen.“

Die Waldrechte vertritt er energisch, nähme es aber auch dankbar entgegen, wenn mit „Gottes Hilfe“ der Erfolg seine Berechnungen überflügelte.

Seine geistige Überlegenheit, seine Fähigkeit, sich neuen Verhältnissen ohne weiteres geschickt anzupassen, bewirkt bei den anderen *Bátwa* eine gewisse Eifersucht, oder veranlassen wieder andere, sich seiner Gemeinde anzuschließen. Offene Feinde unter seinesgleichen hat er wenig, aber auch nicht gerade viel warme

Freunde, die auf Leben und Tod zu ihm stünden — abgesehen von der automatisch eintretenden, mit blinder Notwendigkeit sich auswirkenden Blutrache in der Stammeszugehörigkeit. Seine Politik bewegt sich infolgedessen auf der goldenen Mittellinie.

Trotz seines gelegentlichen Schmähens auf die *Bahûtu* weiß er hausklug ganz vorteilhaft mit ihnen fertig zu werden, vertritt auch mitunter recht lebhaft ihre Wünsche und Rechtsansprüche. Bei feuchtföhlichen Zusammenkünften ist er gern als Gast gesehen. Die strenge Etikette der Speiseverbote erheischt dabei für ihn Sonderung des Rohres und der Kürbisflasche; doch lassen die heranziehenden Weinschwaden bald alle Unebenheiten des Kastengeländes im ausgleichenden Nebel verschwinden. Die Nacht treibt dahin, der Morgen tagt, die helle Sonne lacht über den Bergen und Schluchten: Da hebt sich *Bidôgo* die Hänge heran. Sein weltumspannender Beseligungstrieb spendet mit vollen Händen bald rechts, bald links vom allzu engen Pfad; er lächelt der vorüberziehenden Menschheit zu, weiß Rat und kraftvolle Hilfe für alle Bedrängten. Ja, *Bidôgo* versteht es, sich zu freuen mit den Frohen und alle berühmten Brauereien der weiten Umgegend sind ihm bekannt.

Er ist ehrerbietig gegen die hamitischen Landesherren, doch spielt der klug berechnende Erhaltungstrieb dabei eine größere Rolle als aus dem Herzen quellende Neigung und Wertschätzung: diese behält er unbegrenzt dem Sultan vor. Vom *Mwami*, dem Allgewaltigen, Gerechten, Unbestechlichen, dem alle Tugenden eignen, spricht er nur in hohen Majestätsschauern.

Praktisch allerdings rückte in letzter Zeit die hehre Erscheinung vor seinem geistigen Auge in mehr und mehr nebelhaft werdende geschichtliche Fernen. Eine neue Sonne nämlich war über den gesegneten Fluren Ruandas aufgegangen: Die europäische Göttermacht. Sein ganzes Inneres überwältigte sie und schlug sie in Fesseln. Bei den Europäern ist kein Ding unmöglich: Versenkten sie Berge, legten sie den Kivu trocken, erstiegen sie die rauchenden Geistervulkane — so fänden unsere Naturells das eben weniger wunderbar als natürlich und selbstverständlich. Für *Bidôgo* wäre es ein mitempfundener Trumpf, den er verständnisinnig begrüßte: „Seht ihr, ihr feigen, beschränkten Laffen, daß ich recht hatte, mich an die *Bazungu* zu halten!“ Ein offenes Zeichen, wie eindrucksvoll die europäische Machtentfaltung auf das biedere Völkchen einwirkte, ist die unbedingte Aufgabe der zwangsweise eingetriebenen Waldmaut. Bei Widersetzlichkeit müßte irgendein Himmelsgefüge im entlegensten Winkel über ihnen zusammenbrechen. Ach, wenn sie wüßten, wie ohnmächtig die *Bazungu* ihnen gegenüber sind!

Nyîrantâmbâra (Tafel I/2).

Bidôgo zur Seite waltet seine wackere *Nyîrantâmbâra*, die „kriegsgeborene“, die nur positiven Zielen zustrebende Schwester des furchtbaren *Ruhâbûra*. Eine große Schweigerin: Sie lächelt zum ersten Gruße und dann breitet sich Undurchdringlichkeit, Würde und unnahbare Geschiedenheit über ihre ernsten Züge, in aller Selbstverständlichkeit, ohne die geringste Spur von Pose.

Unermüdlich liegt sie ihren Hausgeschäften ob; etwas offener und

geselliger ist sie im Verkehr mit den anderen Frauen. Hilfsbereit nimmt sie ein weinendes Kind auf die Arme und läßt es mütterlich an der Brust naschen.

Einmal kam sie am Eingang meines Lagers vorbei, als ich gerade mit dem Herrn Gemahl tiefgründigen Pygmäenproblemen nachging. Dem lächelnden Gespons entschlüpfte ein etwas zweideutiges Wort. Ohne eine Miene zu verziehen, ohne Erwiderung noch Abschied kehrte sie uns den Rücken und zog weiter den Berg hinan zur Holzlese. Sehr heiter, stumm aber vielbedeutend reichte mir *Bidógo* die Hand. Es sollte heißen: „Sie sind, wie ich es dir auseinandergesetzt habe!“

Bidógo trägt mir eine Löwengeschichte vor, die sich kürzlich ereignete; wenn er auch nur indirekt dabei mitwirkte, so kann sie dem Leser doch ein naturwissenschaftliches oder allgemein psychologisches Interesse bieten.

Wie ich nur ausgehe, um mein Auge an den vulkanischen Formationen zu erfreuen, stoße ich auf Eingeborne, die sich über die frechen Viehräuber beklagen. Da jammert eine hamitische Dame in bewegten Tönen: „Nun stelle doch endlich eine Löwentalle bei uns auf, es ist wirklich nicht mehr zu machen! Ständig kommen die Bestien des Nachts an unserm Kraal vorbei, ihrer sechs oder acht, und schlagen unser armes Vieh!“ „Aber, 'schöne Frau' (hier sehr korrekte Anrede), ich hatte doch eine Schußfalle aufgestellt — nur spielen dumme Leute immer damit und feuern vor Ankunft des Löwen ab!“ „Ach, die Löwen und die dummen Leute, es ist zum Verzweifeln!“

Ich steige den Muhungwe hinan und wieder erzählt mir unser Paulo von den Löwen: „Direkt hier unterhalb meiner Hütte kommen sie öfters vorüber, postieren sich auf den Kesselrand da und legen los. Ein Gebrüll, sage ich dir, du mein! Das Hausgefüge wird erschüttert und die Strohbedachung geht so, links, rechts; doch sage ich mir: ‚Ihr habt uns nicht erschaffen und wir scheiden aus dem Leben, wenn es Gott gefällt!‘“

Beim Herannahen der Würger wird es lebendig in den Waldhürden (siehe Abbildung), alles rennt mit brennenden Fackeln herum, die man rundum auf die Verschanzung steckt. Sind die Löwen einmal da und umkreisen den Verschlag, so überschüttet man sie mit lodernden Scheiten.

Diesmal hatte sich eines der Tiere verspätet: „He, eine Antilope dort unten im Gebüsch auf der Talsohle!“ Die *Bahutu* ziehen an mit ihren Jagdhunden; auch *Bidógo* ist gerade zur Stelle und läuft mit: da reißt er sich den Fuß an den Granitkanten auf und kann nur noch trübselig nachhinken.

Die Hunde schlagen auffallend wütend an und die Antilope ist bald umringt. Eigenartig, daß sie nicht Reißaus nimmt! Da zeigt sie ihr gewaltiges, bemähntes Haupt; ein Donnergebrüll ertönt, daß alles davonstiebt. Doch auch dem König unserer Waldhöhen muß es nicht ganz geheuer sein, denn tiefer zieht er sich in das Gebüsch zurück. Die Beherzteren wagen sich heran. Mit dem Hausmesser bahnt sich einer den Weg an das Versteck heran. Da schimmert die gelbe Decke durch. Mit mächtigem Arm schleudert er seinen Speer; das Geschoß prallt nebenan gegen das Gestein. Ein Satz, und der Löwe sucht Schutz an den überhängenden Felsen am Bach. Man bearbeitet ihn mit Steinen und wuchtigen Bomben. *Bidógo* auf der anderen Seite warnt: „Hebt euch weg, er schickt sich zum Angriff!“ Ein schwerfälliger Tölpel bleibt zurück, schaut und schaut und glaubt

nicht an das heranschleichende Verderben. „Pack dich, du bist des Todes!“ Da, ein Satz, und schon ist er am Arm erfaßt, gerade der Arm, der den Speer hält. („Das drohende Geschrei der Leute oben veranlaßte den Löwen, seine Beute fahren zu lassen, der Mann kam heil davon — doch ‚die Lanzen‘ des Löwen waren oben und unten durch und durch gedrunken!“) Das gellende Geheul der Jäger trieb den Feind über das Wasser den gegenseitigen Hang hinauf — direkt auf Held *Bidôgo* zu. Auf 50 m ist er herangetrottet. Mit gemischten Gefühlen betrachtet *Bidôgo* „den gähnenden Rachen, die wabbelnden und quabbelnden, häutigen Lippen“. Seine sprechende Mimik kann ich leider nicht vorführen. Er überlegt, daß Vorsicht schon immer die Mutter der Weisheit gewesen ist, „ich hatte nur eine kleine, erbärmliche Lanze, sonst hätte ich ihm eins versetzt“, und duckt sich hinter eine schützende Staude. Meinem zustimmenden Nicken kann er entnehmen, daß ich ihm entschieden recht gebe. Seine Nähe muß doch irgendwie telepathisch auf den Löwen eingewirkt haben, denn auch er zieht es vor, in dichtem Gestrüpp Deckung zu suchen. „Krank von den vielen Steinwürfen, ist er über die unterhalb sich hinziehende Niederung nicht hinausgekommen.“

Die Antilopenjagd wurde nicht wieder aufgenommen.

Sēmīgēshi (Tafel I/3).

Sohn des *Bidôgo*, unser bester Jäger. Unermüdlich, ruhig, furchtlos. Ohne sich viel um das Gewoge der weltbewegenden Fragen zu kümmern, liegt er Tag für Tag seinen Weidmannsgeschäften ob.

Gewöhnlich trägt er seinen Tabaks-, Pfeifen- und Feuerdrillbeutel über den Hinterkopf geschlungen. Sein Gang ist gelassen und sicher. Ein Riese unter den Zwergen, atmet seine ganze Erscheinung bedächtige Freundlichkeit.

Sein Sinnen und Trachten ist auf die Jagd gerichtet, alles andere erscheint ihm von untergeordneter Bedeutung. Die geistige Regsamkeit seines Vaters ist ihm nicht zu eigen — soll man diese Veranlagung auf Unwissenheit, Schüchternheit, Vorsicht zurückführen? Verschlagenheit wohl kaum, wenn seine erste Äußerung auch gewöhnlich und totsicher wenn nicht eine Lüge, so doch ausweichend ist. Ich vermute vielmehr eine berechnende Umsicht — auch in belanglosen Fragen hütet er sich, die unsichere Zukunft durch eine zutreffende Antwort festzulegen. Eine diplomatische Führernatur, zum Herrschen geboren.

Dazu ein für das profanum vulgus (unerforschliches) Beispiel. Kommt er da vor ein paar Tagen und bittet um Arznei für *Bidôgo*. *Bidôgo* kann sich nicht mehr von der Stelle rühren; es geht zu Ende mit ihm; ein böses Geschwür ist an der Mittelzehe ausgebrochen. „Dabei demonstriert er an seinem eigenen Gebein. „Ist es eine Wunde oder ein von selbst entstandenes Geschwür?“ „Ein eiterndes Geschwür, das sich mir nichts dir nichts eingestellt hat.“

Am folgenden Tage kommt *Bidôgo* selbst. Es handelt sich um die Fußwunde, die er sich auf der oben erwähnten „Antilopenjagd“ zugezogen hatte. Die Löwenattacke hatte *Sēmīgēshi* vollständig übersehen und verschwiegen. Da derartige „sensationelle“ Erlebnisse für unsere Jäger etwas ganz Gewöhnliches, Unbedeutendes, Dummes sind, wollte er *Bidôgo* wahrscheinlich nicht kompromittieren, daß er sich noch mit solch nichtigen Spielereien abgebe, die nun aber auch rein

nichts einbringen; daß er selbst aber einen Büffel mit einem einzigen Speerwurf niederstreckt, das ist echte Jägerart.

Unserm *Sēmīgēshi* behagt sichtlich das gemütliche Familienleben, das er mit seiner Frau, einer jüngst heimgeführten jungen Witwe, genießen darf. Man fragt sich, was eigentlich dieses traute Glück stören könnte, denn seine Gütmütigkeit, Nachsicht und Weitherzigkeit sind grenzenlos; nie sah ich ihn aufgeregt.

Doch, einmal konnte ich einen gewissen Unwillen an ihm bemerken — wenn sein Zorn sich auch ganz gut mit seiner Gelassenheit verträgt. Es war damals, als der etwas angeheiterte *Bidōgo* uns das Schießen wehrte: „Laß ab, Papri, schießt nicht, heute nicht, die Buben, diese unerfahrenen Hunde da, haben gezecht.“ Es lag eben ein übermächtiger Grund zum Zorn vor: Das Schießgewehr!

Ja! Unter allen europäischen Errungenschaften interessiert ihn eigentlich nur das Schießgewehr. Beim Anblick einer Feuerwaffe fällt er in Verzückung; er erweist ihr königliche Ehren, indem er zur Huldigung in die Hände klatscht.

Kaum ist er zu Hause zu finden. Am frühen Morgen bricht er auf und streift den ganzen Tag im Walde umher. Einem guten Tropfen spricht er gerne zu, Weidmannsheil! — doch nie sah ich ihn betrunken; auch die anderen Burschen nicht: In dieses Vorrecht *Bidōgo's* greifen sie nicht ein.

In Streitigkeiten und Handel mit *Bātwa*, *Bahutu* und *Batutsi* mischt er sich in keiner Weise ein, obschon ihm die „Thronfolge“ zusteht: „Darüber hat *Bidōgo* zu entscheiden.“ Unbekannten Europäern geht er möglichst aus dem Wege. Ich muß gestehen, daß er auch mir in keiner Weise aufdringlich ist, wenn er auch gleich nach seiner Art, sich zu begeistern, schwört, daß er mich auf allen meinen Wegen, selbst die verwunschenen Geisterberge hinan, begleiten will. Der göttliche Schießprügel mag dabei mehr Anziehungskraft auf ihn ausüben als meine Person; im Geiste bläst er damit das harte Gestein in die Luft, bezwingt Titanen.

Tatsächlich war ich überrascht, die Ruhe zu beobachten, mit der er seinen ersten und einzigen Schuß anbrachte. Keine Spur von Aufregung. Auf den ersten Schlag ein Streifschuß.

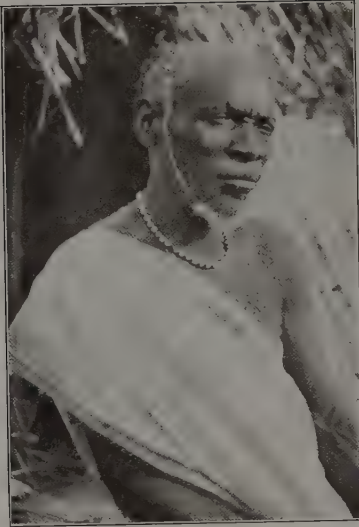
Nyīrāmīrīr'imbo (Tafel I/4).

Das junge, aufgeräumte, stets lustige Weib des *Sēmīgēshi*, die würdige Tochter ihres launigen Vaters *Ntungwa*. Ihr helles, heiteres Lachen, ihr froher Gesang ertönt bei Tag und bei Nacht. Ihr ulkiger Schalk verrät sich auch dadurch, daß sie mitunter den Mädchenschmuck anlegt, den Schwartestreifen mit weißen Borsten, obgleich sie schon einmal Mutter war. Ihr Vater, ein begnadeter Sänger, gab ihr denn mit Recht den Namen „Sängerin“. Man beachte, wie sie auf einem anderen Bilde unbändig über den alten *Nzeyi* lacht. Mit Stolz und Selbstbewußtsein trägt sie ihre baldige Mutterschaft zur Schau.

Nyīrāk'w'ēzi (Tafel II/1).

Ein Mädchen, die Schwester der *Nyīrāmīrīr'imbo*. Man ersieht, daß in der ganzen Familie die Namen sich gut nebeneinander ausmachen: *Bidōgo*, Armschmuck; *Sēmīgēshi* Hagenienhain; dann die Sängerin und das Mondlicht. Sie ist ihrer Schwester ebenbürtig: Ulk und Schalk mit mädchenhafter Schmoll-

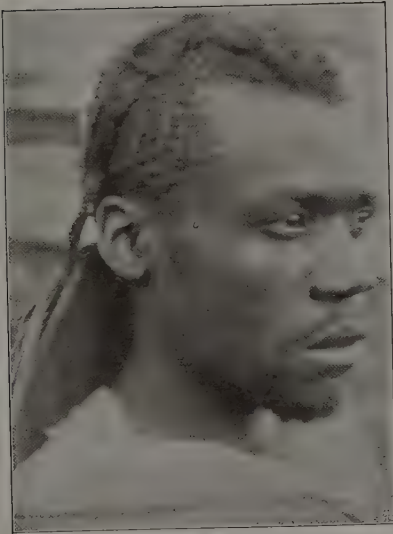
TAFEL I.



1. *Bidôgo.*



2. *Nyĩrantāmbāra.*



3. *Sēmĩgēshi.*



4. *Nyĩrāmĩrĩr'ĩmbo.*

TAFEL II.



1. Nyŕåkw'ëzi.



2. Muhŕltu-Mädchen.



3. Shåv'u.



4. Nyŕåmåpf'a.

gebärde. Nur darf die ältere Schwester als fertige Gattin auf das Schmollen verzichten. Als die Reihe zur photographischen Aufnahme an sie kam, wehrte sie sich energisch, plärrte, trippelte unwillig mit den Füßen, trat abseits und kehrte uns schamhaft den Rücken. Ohne sie im geringsten zu nötigen, lud ich ohne weiteres den Folgenden ein. Doch flugs hatte sie sich schon auf den Stuhl geschwungen und warf die launige Bemerkung hin: „Für diesmal will ich es so hingehen lassen, aber ein nächstes Mal gestatte ich es nur auf der Mission!“ Der Weg dorthin ist nun aber ziemlich weit, und nur einmal ließ sie sich mit ihrer Schwester zu *Nyundo* blicken, als sie gekommen waren, um Lianenfasern feilzubieten.

Wir hatten leider Gegenlicht und die Aufnahme gestaltete sich etwas schwierig, doch hielt sie sich tapfer und machte sich nachträglich grausam über die Männer lustig, die bei der Aufnahme einige Bewegung verrieten.

Muhûtu-Mädchen (Tafel II/2).

Im Schmuck der Conquistadora, zum Vergleich. Die vollen, selbstgefälligen Züge weisen nicht das scharfe Profil ihrer unterstufigen Freundin auf. Um die Taille trägt sie reiche Flecht- und Perlenschnüre. Die Schurzriemen sind mit Eisenhülsen geziert. Die wohlgepflegten Haarwülste verdankt sie dem stolz und offensichtlich am Gurt baumelnden Bambuskamme. Die Armspangen sind Kupferwickel mit aufgezogenen Einzelperlen. Europäischen Einschlag zeigt der als Ring fungierende, um den Finger gewundene Armwickel: Sie hat absolut keine Ahnung davon, daß der leuchtende Fingerschmuck seherisch in die Zukunft weist.

Shâv'u (Tafel II/3).

Herr „Kümmernis“ ist in der Tat eine ziemlich bedeutungslose Figur. Sein Unternehmungsdrang müßte schon rein mechanisch an der Verseuchung seiner Glieder, besonders der Handgelenke, durch Späterscheinungen einer früher überstandenen *Framboesia* erlahmen. Er geht wohl mit auf die Jagd, leistet aber lediglich Nebendienste.

Geist und Wille entsprechen der schwächlichen Physis. Von der für ihn denkenden und wollenden Gemeinschaft getragen, lebt er schließlich doch glücklich mit seinem sanften Weiblein.

Und dieser unbedeutende Mann, alles sonstigen Dranges bar und ledig, inmitten seiner strebsamen, monogamen Gefährten, hat sich jüngst den Luxus einer Nebenfrau geleistet! Nun ja! Der Herr der Schöpfung ist eben zum Herrschen geboren: Herrschen oder untergehen! Kann man nicht auf dem Gipfel herrschen, so bescheidet man sich halt auf halber Höhe oder beherrscht die Niederung.

Nyîrâmpfa (Tafel II/4).

Frau „Hungersnot“ ist ein winziges, gütiges, fleißiges Geschöpf. Tag für Tag läuft regelmäßig das Uhrwerk ihrer Hausgeschäfte ab. Weder im Wuchs, noch im Lachen und Weinen ist sie groß. Selbst bei heftigem Lachreiz behält sie ihre Fassung. Käme es zum Weinen, so würde sie mutmaßlich still vor sich hinweinen.

Zur Illustration dieser Ausführungen beachte man die Skala der Temperamente auf dem Bilde: Der Fluch des *Nzêyi*, wo die Abstufungen in allen

Schattierungen hervortreten — vom bitterernsten, verliebten Griesgram *Nzéyi* an über die geneigt wohlwollende Aufmerksamkeit *Bidógo's*, die Heiterkeit der jungen Burschen, das offene, herzliche Lachen unserer *Nyírámápf'a*, bis zu den gewalttätigen Lachkrämpfen der temperamentvollen *Nyírámír'imbo*.

Taf. VII, 1 zeigt uns die Mutterfreuden der *Nyírámápf'a*. Der kleine Pausback läßt in unbewußtem, wohligen Behagen der hebenden und senkenden Urgewalten auf sich einwirken, während das ältere Töchterchen, hinter uneinnehmbarer mütterlicher Deckung geborgen, interessiert ausspäht nach den wunderlichen Menschen und Apparaten, die sich vor ihren Augen bewegen.

Rūharūmūka (Tafel III/1).

Mit dem „lieblichen Duft“ steigen wir wieder auf geistige Höhen. *Rūharūmūka* ist nicht gerade ein Athlet, dafür aber sonst um so gelenkiger. Er zeigt sich beflissen zu allen Dienstleistungen. Ein ganz moderner Pygmäe — war er doch früher im Dienste der Europäer als strammer Soldat. Gelegentlich imponiert er durch ein paar Swaheli-Brocken, mit denen er im europäischen Schnarr- und Befehlston um sich wirft. Hie und da exerziert er und schneidige Kommandodrufe werden laut.

Geistig ist er entschieden begabt, doch eignet ihm nicht die natürliche Sachlichkeit eines *Bidógo*.

In der Umgebung *Bidógo's* scheint er sich eher als einen Fremdling zu fühlen, wenn *Bidógo* selbst auch nie nachteilig über ihn spricht. Unter vier Augen erzählt er wohl, daß er durch *Bidógo* und seinen Anhang, vor allem *Sebishyimbo*, gleichzeitig mit *Nyamuhenda*, um sein Waldrevier gekommen sei. Er wartet mit Ungeduld auf die Großjährigkeit seiner allerdings geweckten Buben, um seine Rechte mit starker Faust geltend zu machen. Vorläufig hält er mit weiser Mäßigung zurück und schluckt an seinem Unmut.

Von Natur ist er äußerst heftig. Die gordischen Knoten löst er am liebsten nach berühmtem Muster. Es passiert ihm mitunter, daß er von den Trinkgelagen der *Bahutu* geschunden und verbeult nach Hause kommt. Dann kocht der Soldat in ihm: „Wenn du mir nicht auf der Stelle Recht und Gerechtigkeit verschaffst, schlage ich mit diesem Eisen den ganzen Stamm in Grund und Boden!“

Er ist ein scharfer Spürer. Vor ein paar Wochen hatten die Granithänge des Muhungwe es mir angetan. Ohne Führer noch Waffe wagte ich mich hinauf. Die Eingebornen warnten: „Wie kannst du so allein, und dazu noch ohne Waffe, laufen? Denkst du nicht an die Büffel, an die Löwen und Panther in den Schluchten? Du bleibst sicher einmal aus, ohne daß ein Hahn nach dir krähte!“ Ich aber wollte, eine geologisch-methodische Forderung, in meinen konzentrierten Beobachtungen weder gestört noch gedrängt sein. „Ist einer unter euch, der mit mir diese Hänge da herunterpurzeln wollte?“ „Das gerade nicht; aber er kann dich doch wenigstens als tot ‚auskrähen‘.“ „Auf das nachträglich sympathische Krähen kann ich verzichten.“ Doch das Unglück schreitet schnell! Oben angelangt, gleite ich ohne stichhaltigen Grund aus — auf der schiefen Granitfläche geht's mit Saus und Braus den Abhang hinunter. Als forschendes Organ in der Erscheinungen Flucht blieb mir einzig und allein das Gefühl, und so gewann ich die wissenschaftlich ganz und gar begründete Überzeugung, daß die ver-

fluchte afrikanische Erde nur Dornen, Disteln und Nesseln trage. Die ganze Nacht darauf zuckte es noch in den Muskeln, als ob ein schlimmer Bergkobold an allen Strängen zerze. Verschiedene natürliche und künstliche, auf vollständig neuer Erosionstätigkeit beruhende Schurfreste meiner werten Persönlichkeit, darunter u. a. mein photographisches Stativ — der Apparat selbst entging der abradierenden Strandverschiebung — blieben oben im Stachelgewirr zurück. Die Trümmer des donnernden Erdrutsches wurden unten aufgefangen — natürlich von Stacheln, Disteln und Nesseln. Mit unbezwinglicher Ehrfurcht gedenke ich da der furchtbaren ‚Elefantennessel‘, die alle Kleiderpanzer glatt durchschlägt.

Was sollte ich nun als stachelbespickte Wespe in meinem luftigen Heim beginnen? Kurzer Hand entschloß ich mich, die so splendid unternommene Fahrt ohne Verzug zu vollenden und lief denn auch ohne weitere Persönlichkeitsverluste ‚wohlbehalten‘ oder leidlich zusammengehalten im unteren Bahnhof ein.

Nebenan untersuchte ich das Gestein. Meinen entzückten Laien Augen boten sich Wunder der Granittextur dar: Granit, Granulit, Pegmatit; dann Orthogneis — mit Kinderjauchzen blätterte ich in dem feinen, schillernden, zwischen wuchtigen Massen gefangenen Glimmergetäfel.

Der dahinfahrende Meteor hatte Büffel, Löwen und Panther in die Flucht geschlagen; kein Hahn krächte.

Dies zur empfehlenden Einführung in die Psychoanalyse des Spürsinnens unseres *Rühürümuka*, womit dieser in wahrhaft blendender Weise begabt ist. Zwei Wochen später ging ich mit ihm denselben Weg, mit Umgehung der granitenen Rutschbahn.

„Hier hast du gegessen.“ ... „Hier tippte vor einem Momentchen eine Antilope vorbei.“ ... „In der Nähe muß sich ein Bienenstand befinden. Hast du kein Feuer bei dir?“ „Nein!“ „Schwerenot! Auch ich Dumm-patsch ließ mein Feuerzeug zu Hause!“ Der metaphysische, sinnenfällig nicht wahrnehmbare Grund war nun nicht eine bei *Bátwa* in so wesentlichen Dingen unverständliche Vergeßlichkeit — vielmehr hatte ich ihn unterwegs beim Heimgang von einer nächtlichen Zechtour unversehens aufgegriffen. Er hält mir, nicht mit selbstbewußter Kenner- und Entdeckermiene, sondern äußerst bekümmert einen Grashalm und ein Blättchen unter die Augen; dabei macht er mich auf je ein Tüpfelchen Bienendreck aufmerksam. Da hört nun doch alles auf! Hatte er mir doch den Weg zu bahnen auf denkbar schwierigstem Terrain, über abschüssige Felsenhänge hinauf, durch ein Gewirr von Stauden und Gestrüpp, ohne Haumesser, indem er, wie die landmessende Boarmia-Raupe, seinen hingestreckten Leib darüberwalzen ließ. Nichts entging seinem geübten Blick — dieweil mein geprüftes Kompositum seine ganze Aufmerksamkeit an ausgleitende Füße, zahllose Hinfälligkeiten, den Augen und Gesicht überströmenden Schweiß verschwenden mußte: „Ihr *Bátwa* seid doch die reinsten Klippschliefer!“ „Das schon! Aber ach, hätten wir nur Feuer, sieh doch diesen herrlichen Bienenstand da droben!“ (300 bis 400 m Entfernung!) Dabei leistet er sich Extratouren und läuft den Erdhummeln nach: „Weißt du, so ein ausgehobenes Erdnest liefert eine ganze Kürbisflasche Wildhonig!“

Das wäre *Rühürümuka*, der „liebliche Duft“. Beim werdenden Morgenrot seines irdischen Daseins war seine Mutter auf Besuch bei einer Freundin ge-

wesen, wo balsamische Düfte dem Kochtopf entstiegen. Gelegentlich seiner Geburt, oder vielmehr der Namengebung, wurden sie in ihm zum bleibenden Denkmal.

Kány'inya (Tafel III/2).

Die kleine Schirmakazie, ihrem Herrn Gemahl an Ehrgeiz nicht nachstehend, schaut selbstbewußt und unternehmend in die Welt. Auch sie ist klein von Gestalt, doch ein apollinischer Geist bewohnt den silenartigen Leib. Sie ist wohl die geistig erleuchtetste und regsamste unter allen unseren Pygmäinnen. Ihre fortschrittliche Gesinnung verrät sich an der Mutterkrone, die sie mit sichtbarem Wohlgefallen trägt. Ursprünglich stammt diese Krone aus dem Bodennbau, doch wird sie nur von edlen Müttern aus dem mehr aristokratischen Binnenlande getragen. Hierzulande stellt sie bei den *Bahutu*-Frauen eher eine Ausnahme dar.

Nie käme eine Pygmäen-Frau zu mir ans Lager. Die Schirmakazie macht insoweit eine Ausnahme, als sie sich unter Vorwand irgendeines Auftrages an meinen Koch heranmacht, so daß ich ihre Gegenwart bemerken muß. Immer nämlich hat sie ein Anliegen: Einmal ist es ein „Fränklein“, dann ein Tränklein Hirsebie, ein Tröpflein Milch für die hungernden Kinder.

Sie kann sich sogar schämen. Wenn ich die schon alternde Hütte betreten will, so jammert sie. Sie hält gewiß auf so viel oder so wenig Sauberkeit als die anderen Frauen auch, doch empfindet sie den Gegensatz zwischen meinem weißen Kleid und ihrem sehr primitiv eingerichteten Herrenzimmer. Bei anderen habe ich eine solche Feinfühligkeit nie bemerkt.

Das Gefühl der Schämigkeit scheint somit das Innwerden eines Gegensatzes zu erheischen, der unvorteilhaft für das Subjekt ausfällt. Gegensätze erstehen nun in allen hiesigen Innenräumen. Nur fehlt bei anderen das persönliche Innwerden oder vielleicht auch der temperamentvolle Ausdruck dafür. Findet sich nämlich ein Schemel in der Hütte vor, so wird er mir unfehlbar überall angeboten. Eine Folgerung ergibt sich also ohne weiteres: Das beklemmende Gefühl kann nur mit einem Zunehmen der Gegensätze wachsen, folglich in höheren Zivilisationen.

Taf. VI-2 zeigt uns *Kanyinya* als Schankwirtin; doch beobachtete ich des öfters, daß auch Väter ihre „unmündigen“ Sprößlinge in gleicher Weise bedienten.

Ntūngwa (Tafel III/3).

Der „Schützling“ zieht sorgenlos seine irdische Bahn. Bei ihm überwiegt das Gemüt die rein geistige Veranlagung. Er ist keineswegs unbegabt, denn stundenlang könnte er zum Saitenspiel vortragen, doch sagen ernstere Erörterungen seiner Poetennatur durchaus nicht zu. Über alles liebt der sonnige Vater der heiteren „Sängerin“ den Wein und die goldene Freiheit.

Als Schwiegervater des *Sēmīgēshi* gesellte er sich kürzlich der Gemeinde des *Bidōgo* zu. Das hält ihn aber in keiner Weise ab, bei etwaigen Familiendifferenzen für seinen Stamm und gegen *Bidōgo* offen aufzutreten. Allein, die grimmige Fehde tut der guten Freundschaft keinen Eintrag.

Ich war eben daran, mich mit *Bidōgo* zu unterhalten. *Ntūngwa* kommt an und hockt neben *Bidōgo*. Ich hatte an der Zenze (Saiteninstrument) irgend etwas

nachzuprüfen und bitte ihn, uns eine solche Mandoline herbeizuschaffen. „Es ist keine zur Stelle. Aber du! Jetzt bist du schon so lange bei uns und hast mir nie auch nur die kleinste Spanne Zeug zu einem Kleide gegeben!“ „Und du, wann hast du mich je darum gebeten? Hast du mir auch nur ein einziges Mal in *Bátwa*-Angelegenheiten Unterricht erteilt? Wohlan, bringe eine Zenze an und ich finde Grund und Anlaß, dich rechtlich zu belohnen. Auf meine Bitte darfst du doch nicht mit einer Gegenbitte antworten!“ „Das Instrument befindet sich beim *Ruhábúra*, eine Tagereise von hier; du aber hast Stoffe in Hülle und Fülle zur Hand.“ (Eine dichterische Übertreibung.) „Der Umstand käme ja wie gewünscht! So laufe denn stracks zum *Ruhábúra*, bringe die Zenze und du sollst erfahren, daß ich Wort zu halten weiß!“ *Bidógo* seinerseits sekundiert. Nach einigem Hin- und Herreden verstand er sich dazu, zog ab — und kam nach drei Wochen zu mir auf die Mission, natürlich ohne die Zenze. Bei den gastlichen Zwergen hatte er sich's gut sein lassen und sein nachsichtiges Weib fand das alles ganz in der Ordnung.

Da er der Pygmäenwelt lieblich blühende Töchter zu schenken wußte, braucht das Wild im Walde seinen starken Arm nicht absonderlich zu fürchten.

Nyírăbăgëni (Tafel III/4).

Die „Braut“ ist milder Mondenschein. Mit dem milden Scheine verbindet sie auch die siderische Ruhe, derart, daß ich sie, meine ich, nie ein einziges Wort reden hörte.

Ein großes Schweigen gebiert große Taten. Wenn ich z. B. den Wunsch äußere, die gütige Mutterschaft möge unsere Kleinen einen allerliebsten Kindertanz aufführen lassen, so ist zu wetten, daß bei den edlen Damen das erste Tempo ein in der Frauenwelt anscheinend gesetzmäßiges Schmollen ist. Die Kunstpause verlängert nämlich die auf sie gerichtete Aufmerksamkeit und nicht ungern lassen sie etwas an sich rütteln. Droht nun die Pause den angeslagenen Takt zu überschreiten, so tritt die Braut wacker herfür und leitet den Rhythmus ein mit kräftigem Handschlag.

Der Feierabend ihres milden Schweigens ist der bleibende Eindruck, den ihre Persönlichkeit hinterläßt; wir wollen ihn heilig halten und uns anderen Pygmäengrößen zuwenden.

Kw'irîha (Tafel IV/1).

Die „Selbstentschädigung“ (Geburt nach dem Verluste mehrerer Kinder) ist eine männlich kraftvolle Erscheinung. Die Pocken verursachten ihm den Verlust eines Auges; bei der Aufnahme wußte er aber in auffällender Weise dem Apparat die gesunde Gesichtshälfte zuzukehren. Ein Beweis, daß unsere Pygmäen sich einigermaßen über den Mechanismus einer photographischen Aufnahme Rechenschaft ablegen.

Es fällt die eigenartige Haartracht auf. Damit hat es seine Bewandnis. Die kahlen Flächen stellen Wulstnegative dar. Die Wulstfiguren können nämlich auf kurzem Haargrunde mit leichter Mühe ausgeschnitten werden, wachsen dann wetteifernd nach und es erübrigt nur noch, die auf dem Bilde sichtbar sich abhebenden Haarreste auszumerzen. Die praktische Einstellung unserer Pygmäen

— wie der Leute hier überhaupt — nimmt durchaus keinen Anstoß an diesen Übergangsformen, sondern erschaut bereits im Geiste die künftigen kunstvollen Gebilde.

Geistige Problemstellungen müßten dem stark urwüchsig auftretenden Manne als sehr unsachlich erscheinen; er liebt die Jagd und haßt das Wasser.

Da er sich bei der Aufnahme etwas unsicher zeigte, wurde er besonders von dem lachenden Mädchen grausam mißhandelt; das Pockenaugen mag dabei eine hervorragende Rolle gespielt haben — doch mannhaft ließ er die Spottbeize über sich ergießen.

Nyīrānzāra (Tafel IV/2).

Die „Teuerung“ ist eine fleißige Hausfrau; freundlich, doch ernst und schweigsam, wie die Pygmäen-Frauen im allgemeinen.

Ihr Charakter verrät vielleicht einen kleinen Stich ins vornehm Ablehnende. In ihrem neuen Hause hält sie stramme Ordnung.

Bidōgo und *Nzēyi* (Tafel IV/3).

Daß *Bidōgo* auf dem Bilde seine ausgedehnte Denkfläche einbüßte, hat einen sehr „triftigen“ Grund, der den fungierenden Künstler selbst trieb. *Bidōgo* hatte eine gewisse Abneigung gegen das ewige „Abschreiben“ geäußert. Ich willfahrte und bat ihn beiläufig, er möge sich doch nur neben den *Nzēyi* hinsetzen, um als rüstiger Mann dessen Alter zu stützen. Blindlings vertraut er meinem Wort und ist fest davon überzeugt, daß der alte Mann allein den ganzen Rahmen des Bildes einnimmt. Er hat entschieden recht, denn er ist untrennbar mit seiner Glatze verbunden und jeder Kunsterkenner gewahrt sofort, daß diese sich nicht auf dem Bilde vorfindet.

Nzēyi ist dem Leser bereits bekannt. Ob er nun lache oder weine, fluche oder segne, stets behält er dasselbe Mienenspiel oder vielmehr dieselbe Gesichtstarre.

Nyīrānkāmbūye (Tafel V/1).

Das „Heimweh“ mit dem interessanten Schopf — eine Tochter des *Nzēyi*, war vorübergehend auf Besuch. Sie kam von der jenseitigen Waldzone. Fest umschlungen an der Brust der Mutter, hatte der Kleine nichts gemerkt von all den Ränken und Anschlägen, die von unten drohten. Da, gerade im Augenblicke der Aufnahme, wird er sich der Umwelt bewußt — doch glücklicherweise greift er zum Guten, das am nächsten liegt! Ohne den wohlthätig ablenkenden Lebensborn hatten wir ein Kunstwerk weniger.

Der Fluch des *Nzēyi* (Tafel V/3).

Verschiedenes ist noch nachzutragen. Auf Taf. IV/3 zeigte uns *Bidōgo* eine Fazies ohne Glatze; hier wollte er das Vernachlässigte offenbar reichlich nachholen.

Erhaben über all dem Pygmäen-Pack steht würdig, ernst und gelassen ein wohlbeleibter Vertreter des Bodenbaues.

Auch die beiden Damen hatte ich eingeladen, sich bequem niederzulassen. Diesem Ansinnen widersetzte sich *Bidōgo* mit aller Entschiedenheit: „Die sollen nur rückwärts stehen! Es fehlte gerade noch, daß sich meine Schwiegertöchter

zu mir heransetzten!“ So kann das Bild als sprechender oder doch strahlender Beweis für früher Gesagtes dienen.

Nyamuhênda, Myâzi, Sébûro (Tafel V/2).

Der Patriarch „Lügenpack“ wurde gewiß zur Zeit irgendeines Skandalprozesses geboren. Er ist dem Leser bereits bekannt. Nachgiebig wohl mehr in Anbetracht der Schwäche seiner Kriegsmacht, räumte er dem gewalttätigen *Sebshyimbo* das Feld im Walde. Er ist hochbetagt, der älteste unserer hiesigen Pygmäen. Stille Resignation und der schleichende Schwund seiner körperlichen sowohl als geistigen Anlagen bekundet offensichtlich, daß der Zahn der Zeit an seinem Lebensmark nagt; doch hindern ihn seine reichlich 70 Jahre in keiner Weise, dauernd und rüstig in Feld und Wald umherzustreifen.

Frau „Hirseteig“: Wieder ein Musterbild der gütigen, nachsichtigen Pygmäen-Mutter. Sie läßt es sich nicht nehmen, immer wacker ihre Tauschgänge zu unternehmen; manchmal bringen ihre Wanderungen sie gar in den Bereich der Mission.

Seburo, „Eleusine“.

Man sieht es ihm nicht an, daß ein gräßliches Unglück vor zwei Wochen seine engere Familie heimsuchte. Sitzt da eine ihrer Frauen und röstet Erbsen. Ein behäbiger, grobschlächtiger *Muhûtu* schlendert vorbei, tut sein Heldenm... auf und schmäht: „Diese Erbsen kannst du nur bei mir gestohlen haben.“ (Sie hatte sie sich bei einer anderen *Mutwa* geholt.) „Gibt es denn Erbsen nur bei dir?“ Der *Muhûtu* ergreift einen derben Knüttel und drischt auf einen der beistehenden *Bâtwa* ein. Im Zweikampf wird er mehrere Male zu Boden geworfen. Seine Angehörigen eilen herbei. Bald liegen drei *Bâtwa*-Männer, zwei Frauen und zwei Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, in ihrem Blute. Als der Knabe seine Mutter fallen sah, greift er entschlossen die Übermacht an. Die *Bahûtu* hatten leichtes Spiel, denn die meisten *Bâtwa* waren eben auf der Jagd.

Die Behörden fahnden energisch nach den Tätern und wie die *Bâtwa* mir melden, sollen diese bereits eingefangen sein. Die Pygmäen-Welt wird erstaunt aufhorchen und erleichtert aufatmen, wenn sie vernimmt, daß der starke Arm der *Bazungu* auch ihre Rechte schützt.

Diesmal gelang es mir, den unerbittlichen Gang der Blutrache aufzuhalten, denn die Pygmäen kamen und erbaten sich von mir die Erlaubnis, die Rache auszuführen. „Wir wollen nichts ohne deine Gutheißung unternehmen.“ In der Zeit, daß ich die nötigen Erkundigungen einzog, hatten die Behörden auch schon durch die Häuptlinge Anzeige erhalten; meine Angaben bestätigten nur noch die Dringlichkeit einer sofortigen Aktion.

Nkêg'ête, Nyîrâbândi, Nyîrâbîk'hûme (Tafel VI/1).

Meister „Schnitzler“ hat sich als Gefolgsmann der *Batatsi* stilgercht den Luxus von zwei Frauen geleistet. Er wohnt hier in der Nähe der Mission und ist stets zu allen Botengängen bereit. *Nyîrâbândi*, die „Fremde“, wurde so benannt, weil sie auffallenderweise nicht Tochter ihres eigenen Vaters ist, denn er über-sah, die erforderliche Brautsteuer zu erstatten und bemächtigte sich kurz entschlossen der unwiderstehlichen Schönheit: Raubehe. Somit gehörten alle Kinder

der Familie der Frau, eine Rechtslage, die sie treuherzig in der Namengebung zugestanden.

Nyirábth'úme, die „Blinde“, dem Clan des *Mutungwa* aus Kanage zugehörig, kam mit kranken Augen zur Welt.

Bei einem nächtlichen Überfall büßte auch *Nkëg'ête* einen Teil seiner Optik ein. Damals befand er sich noch „zu Hause“ am Walde beim *Nyamuhênda*. Friedlich schlummerte er auf seinem harten Lager, als ihn plötzlich das Jammergeschrei seiner Raubgattin *Nyirábândi* aus dem Schlafe aufschreckt. Ein Panther hatte die Strohecke der Hütte durchbrochen, die Frau am Arm erfaßt (die tiefe Bißwunde rund um den Arm ist auf dem Bilde aus Unachtsamkeit leider verdeckt) und zerrte sie mit Gewalt hinaus. Nur noch der Katzenkopf und die Vorderpranken ragten in die Hütte hinein. *Nkëg'ête* schnellte auf, umkrampft den Hals der Bestie und würgt an ihr, bis sie das Opfer fahren läßt. Behende stürzt er sich nun auf den noch glimmenden Feuerherd und überschüttet das Tier mit Glut- asche. Wütend dringt der Panther ein und es entspinnt sich ein Zweikampf auf Leben und Tod. Das Auge wird ausgerissen, die Zähne hacken sich in den Arm (die Narbe ist auf dem Bilde sichtbar) und zerfleischen den Rücken. *Nkëg'ête* kämpfte nur noch mit einem Arm. In letzter Not erscheint der Retter, ein auf das Getöse hin herbeieilender *Mutwa*. Das Raubtier verschwindet im Dunkel der Nacht.

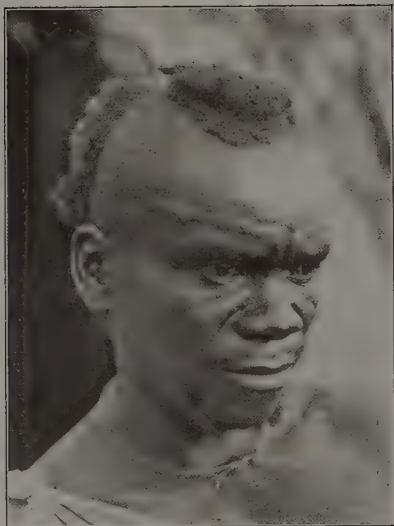
Die schwache Hälfte, vor Wunden und Schrecken gelähmt, hatte zugunsten der stärkeren Menschheit auf Kampf und Sieg verzichtet.

Bei Redaktions-schluß treten zwei *Bátwa* aus dem fernen *Bushi*-Lande an und werben um meine Anwaltschaft: *Bahunde* haben ihnen zwei Elefantenhörner weggenommen. Der Ruf der Expedition ist längst bis zu ihnen jenseits des Kivu gedrungen und sie erwarten den Messias. Mit einem einzigen Speerwurfe in die Lendengegend hatte der starke Jäger das starke Prachtexemplar hingestreckt. Er behauptet, daß der Speer durch und durch stieß — spricht es mit derselben unpersönlichen Art, wie wir etwa sagen, daß es draußen regnet oder daß die Katze eine Maus gefangen hat.

Der Leser ist gewiß von selbst zur Überzeugung gekommen, daß die in der Individualcharakteristik des öfters erwähnte Schweigsamkeit und Zurückhaltung der Pygmäen-Frauen nicht etwa auf Geistesarmut beruht, denn „unter sich“ sind sie äußerst beredt, fidel und aufgeräumt. Ein Quentchen Schüchternheit vor Fremden mag immerzu mitspielen — auch in meiner hochansehnlichen Gegenwart. Den eigentlichen Schlüssel aber zum Verständnis ihres verschlossenen Wesens erbringt die im Eherecht bereits begründete sittliche Einstellung der Pygmäen: Das zu freie Auftreten einer Frauensperson müßte sehr zu ihren Ungunsten ausfallen. Es ist das reine Naturgefühl, das noch durch keinen Aufruf zur freien Betätigung der Menschenrechte aus sich herausgezerrt wurde; das noli me tangere empfindsamster Zucht und Sitte, die ihre Persönlichkeit ausstrahlt. Das Schmetterlingfangen und -Fangenlassen auf blühender Au der Urflora ist, um in der Sprache des krückenbedürftigen Paragraphensystems zu reden, ohne Gesetz „gesetzlich verboten“.

Bei steigender materieller Kultur betreten wir den Scheideweg: Ungebundenes, aufgemachtes Entfalten provozierender Naturreize, das umgekehrt auf

TAFEL III.



1. Rūhūrūmūka.



2. Kāny'inya.



3. Ntūngwa.

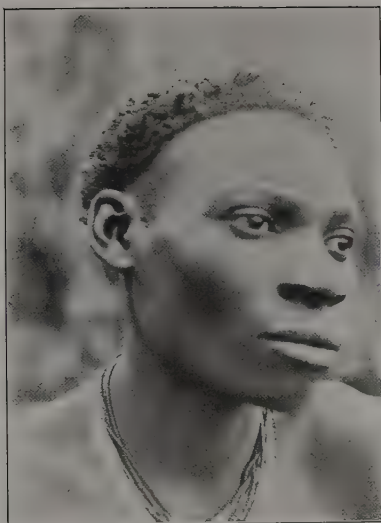


4. Nyīrābāgēni.

TAFEL IV.



1. *Kw'irīha*.



2. *Nyīrānzāra*.



3. *Bidōgo* und *Nzēyi*.

TAFEL V.



1. Nytränkämbüye.



2. Nyamuhända, Mydz'i, Sébär'o.



3. Der Fluch des Nzéyi.

TAFEL VI.



1. *Nkēg'ēte, Nyīrābāndī, Nyīrābīh'ūme.*



2. *Kāny'inya* (Tafel III, 2) herzt ihr Kind.

TAFEL VII.



1. Mutterfreuden der *Nytrāmāpf'a*.
(Vergleiche Tafel II/4.)



2. Anfertigung von Frauengürteln.

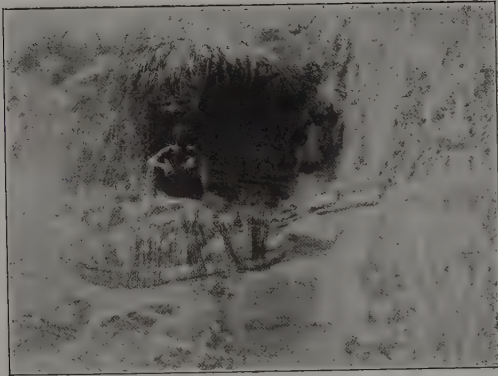


3. Kindertanz.

TAFEL VIII.



1. „Guckinsland“ (*Sēmīgēshi*) Unten: Schauplatz der Antilopenjagd.



2. Mit Bambuspflöcken zum Trocknen kunstvoll ausgespanntes Fell.



3. Waldhürde (Verschlag gegen Löwenattacken).

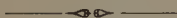
den sittlichen Gehalt schließen läßt (man erinnere sich an das derbe Gutachten der Pygmäen) — oder dann Zwangshaft im Harem. Ein unzweideutiger Beleg dafür ist das Tändelwesen jener schwarzen Frauen, die sich — den Dienern der Europäer „angeschlossen“ haben. Der Volksmund urteilt kurz ab über diese vom gesunden Stamm abgesprengten Krüpplinge: Es sind *barungu*, Fremde. Das Dirnenmal, das diese Weiblichkeit sich selbst aufdrückte, entbindet die Eingebornen von dem verzweifelden Schritt, ihnen die Ohren abzuschneiden¹.

* * *

Nach rein ethnologischer Einschätzung haben wir es entschieden mit einer Urkultur aus der „Bambuszeit“ zu tun. Ist es nun die in die Gegenwart hineinragende historische Urkultur? Man wolle gutfinden, daß der schlichte Ethnograph diese historisch orientierte „Problemstellung“ an die höheren Fachinstanzen verweist. Die Mythologie der *Bátwa* ließe allerdings weitestgehende Möglichkeiten offen: Der vom Himmel niedersteigende *Kigwi* findet einen zottigen Waldpygmäen vor; aber auch andere „sind aus der Erde geboren“.

Das beigebrachte kulturhistorische Beobachtungsmaterial führte jedoch eher zur Annahme, daß die hier lokal bedingte Pygmäenkultur nicht an und für sich lebensfähig ist: sie ist auf den Zuschuß vom Bodenbau her hingewiesen.

Immerhin strahlt ein Moment *sidere clarius*: Die *Bátwa* sind vollgültige Menschen; als Menschen stehen sie ihren großwüchsigen Nachbarn in nichts nach: vielmehr täten diese sehr wohl daran, das eine oder andere Kulturgut von der Urstufe auf ihre Zinne zu sich hinüberzunehmen.



¹ Hier ein Urteil der *Bátwa*: „Die Frauen der Fremden werfen wie die Diebe mit den Augen um sich; unsere Frauen dagegen schlagen die Augen züchtig (schamhaft) zu Boden.“

Zu LEO WIENER'S *Africa and the Discovery of America*¹.

Prof. Dr. ELISE RICHTER, Wien.

In einem großangelegten Werk stellt LEO WIENER die vor- und nachcolumbianischen Beziehungen zwischen Negern und Indianern dar, eröffnet neue Perspektiven kulturgeschichtlicher Ereignisse und behandelt mit großer Ausführlichkeit die Geschichte einiger Kulturerzeugnisse, besonders die des Tabaks: Veranlassung genug, sich mit diesem Buche zu beschäftigen.

WIENER arbeitet stark mit Hypothesen, die nicht zwingend sind. Ein Beispiel (I, S. 103 ff.): ODORIC VON PORDENONE spricht von einer wunderbaren Rohr-pflanze, die Steine in sich schließt. Ritzt man die Haut und fügt diese Steine hinein, so machen sie unverwundbar. Ferner spricht er von einem aus irgendeinem Fisch bereiteten Pulver, das alle Wunden heilt.

COLUMBUS im Tagebuch der zweiten Reise² spricht von den Göttern (*Cemi* oder *cimi*), denen die Indianer opfern, indem sie auf die Häupter der *cimi* Pulver streuen (*alcuni polveri*), das auf runden Platten liegt. *Poi con una canna di due rami che si mettono al naso, succiano questa polvere*. Etwa 60 Zeilen später spricht er von dem Glauben an wunderbare Steine, deren man je drei hat: einen für gute Ernte, einen für schmerzloses Gebären der Weiber, einen, der nach Bedarf Wasser und Sonne schafft.

Man sollte meinen, daß diese Steine nicht das geringste miteinander zu schaffen hätten, es wäre denn den Wunderglauben, den alle Naturvölker — oder überhaupt alle Völker — haben: hier den Glauben an wundertätige Steine. Was die Pulver betrifft, so sind ein wunderbares (oder erprobtes) Heilmittel und das zu gottesdienstlichen Zwecken geschnupfte Pulver überhaupt nicht unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen.

Für WIENER liegt die Sache anders.

ODORIC VON PORDENONE zitierte *obviously* (einen Beleg für diese Voraussetzung hat WIENER nicht) mittelbar oder unmittelbar eine arabische Quelle, in der nebeneinander *qaṣabah* („Rohr“ „Pfeife“) und *tubbāq* („Pulver zum Heilen von Wunden“) standen, welches Pulver *apparently even then was used for smoking* (S. 105). An die erste, in der Luft hängende Behauptung, daß es eine unbekannte arabische Quelle gab, wird also eine zweite geknüpft, nämlich, daß das Pulver, von dem ODORIC spricht, dasselbe sei, wie *tubbāq* und eine dritte, daß *tubbāq* schon damals zum Rauchen verwendet wurde (vgl. unten). Daran wieder wird die unabweisbare Behauptung geknüpft, daß COLUMBUS diese unbekannte Quelle benützt hätte und schließlich die weitere, daß er diese Quelle mißversanden und zugleich *mala fide* ihre Spur verwischt habe.

WIENER'S Geringschätzung für alle mit der Entdeckung Amerikas zusammenhängenden Schriften ist befremdlich. Gewiß war COLUMBUS kein gelehrter Mann und gewiß hat er die damaligen Weltkarten im festen Glauben benützt, nach Ostasien zu kommen. Daß er aber immer alles verlesen und seine Tagebücher durch-

¹ Philadelphia, Bd. I, 1920; Bd. II, 1922.

² *Scritti di CRISTOFERO COLUMBO, Raccolta Columbiana*, I, S. 209 ff.

wegs nach mißverstandenen älteren Reisebeschreibungen zurechtgeknetet haben soll, wirkt doch nicht überzeugend. Nach WIENER's Meinung hätte COLUMBUS aus derselben Quelle geschöpft wie ODORIC VON PORDENONE, aber wohlweislich die verräterischen Wörter ausgelassen. Sein Spießgeselle RAMON PANE jedoch — sein Begleiter auf der zweiten Reise und der erste Missionär von Westindien — hat in seinem Bericht über die Insel Hispaniola (Haiti) den Sachverhalt aufgedeckt, indem er sich verrät, und zwar dadurch, daß er das Wort *cogioba* als Bezeichnung für Pulver braucht. Dies *cogioba* ist aber nichts anderes als die italienische Wiedergabe für arab. *qaṣabah*. Nun bedeutet aber *qaṣabah* Pfeife und *cogioba* Pulver bzw. das Kraut, aus dessen Blatt das Pulver gestoßen wird (nämlich Tabak). Daraus ersieht WIENER, daß RAMON die Quelle mißverstanden hat. Nachdem also die Quelle vorausgesetzt worden, wird auch das Nichtverstehen der Quelle vorausgesetzt. Zwar dient bei ODORIC das Pulver zum Wundenheilen, bei ROMAN zum Schnupfen als gottesdienstliche Handlung, aber weil *qaṣabah* — das bei ODORIC nicht vorkommt — „Pfeife“ bedeutet und bei RAMON von einem nicht benannten Rohr zum Schnupfen die Rede ist, soll RAMON *qaṣabah* gekannt und fälschlich auf das Kraut bezogen haben. Der runde Tisch, von dem bei COLUMBUS und RAMON die Rede ist, kommt bei ODORIC nicht vor. WIENER phantasiert sich in die Unwissenheit PANE's und seiner Umgebung hinein: Arab. *tubbāq* (Medizinalpflanze, die mit Eupatoria, Eisenhut, und anderen aromatischen Volksheilmitteln gleichgesetzt wird) konnte, „philologisch spekulierend“, zu *tabaq* (Platte, flacher Korb, vgl. unten) gestellt werden. Und aus diesem weiteren, gänzlich unerwiesenen Mißverständnis leitet er den runden Tisch bei COLUMBUS und RAMON PANE ab (I, S. 105). Man fragt sich: War COLUMBUS denn nicht wirklich bei den Indianern? Sah er dort nicht allerhand Sachen mit eigenen Augen? Mußte er aus der Quelle des ODORIC abschreiben? Konnte er dort keine runde Platte sehen, während ODORIC in Asien keine gesehen hatte?

Und diese ganze rabulistische Beweisführung — Teil eines weitverzweigten Systems — dient nur dem Zweck, den arabischen Ursprung des Wortes *tabacco* darzutun, das vom arab. *tūbbāq* abstammen und durch die Neger nach Westindien gekommen sein soll. WIENER wendet nicht geringe Arbeit und einen großen Aufwand an Gelehrsamkeit daran, einen bisher ungeahnten, außerordentlichen Einfluß der Neger auf die kulturelle Entwicklung der Indianer in allen Teilen Amerikas zu erweisen. Sehr fesselnd ist (I, S. 153 ff.) seine Zusammenstellung aller Nachrichten über die Neger in Amerika aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und der Andeutungen über Einwanderung von Negern in vorkolumbianischer Zeit (II, S. 137). Inwiefern es WIENER gelungen ist, den arabisch-afrikanischen Ursprung von Tabak (Wort und Sache) zu begründen, soll hier näher beleuchtet werden.

Einige Bedenken, die sofort gegen den asiatischen Ursprung von Tabak stimmen, faßt WIENER gar nicht ins Auge. Er behauptet, als die Europäer nach Amerika kamen, sei das Rauchen keine allgemeine Sitte gewesen, sondern nur religiöser und medizinischer Brauch. Geraucht hätten ferner die Reichen und Vornehmen, die sich den Luxus der erst vor kurzem eingeführten und daher kostbaren Pflanze gestatten konnten. Dieser Gedankengang zieht die Eigenart der Volksseele gerade der Naturvölker nicht in Rechnung. Das medizinische und religiöse

Rauchen kann sehr gut bodenständig sein, ohne sich auf den Alltag auszudehnen. Wir räucherten z. B. ehemals in Wohnräumen, die wir jetzt lüften. Aber das Räuchern mit dem Rauchfaß war bei uns zu allen Zeiten nur als religiöser Brauch üblich. Oft ist es umgekehrt. Eine einst allgemeine Sitte erhält sich nur noch im religiösen Zeremoniell, z. B. die Gewandung der katholischen Geistlichkeit, die Halskrause der schwedischen u. a. Vorausgesetzt also, daß das Rauchen der Indianer im 16. Jahrhundert nur zu religiösem und medizinischem Zweck zu beobachten war, so beweist das nicht, daß es erst im 15. Jahrhundert von den Negern nach Amerika verpflanzt worden sei. Ja, ganz im Gegenteil. Bei dem überaus zähen Haften am Überlieferten, das gerade Naturvölkern eigen ist (und allen der Wissenschaft ferner stehenden Menschen), ist medizinische und religiöse Verwendung ein Beweis von uraltem Vorhandensein in der betreffenden Volksgemeinschaft.

Zum Beweis, daß der Rauchgenuß den Indianern damals nicht bekannt war, führt WIENER u. a. (II, S. 149) HERNANDEZ an (Ausg. XIMENEZ 1615, S. 245 ff.), der das Rauchen zu Heilzwecken bespricht und dann fortfährt: Sein (des Tabaks) übermäßiger Gebrauch sollte vermieden werden usw. Hier liegt doch offenbar zutage, daß unter dem „übermäßigen Gebrauch“ eben der Rauchgenuß gemeint sei, und daß HERNANDEZ nicht von den Indianern spricht, sondern für die Europäer. Die europäischen Gelehrten der Zeit stellten sich ja sämtlich auf den Standpunkt, daß die Europäer diese barbarische Sitte nicht nachahmen sollten. Da sie jedoch den Tabak als Heilmittel ernstlich schätzen, so ergibt sich aus ihrer Warnung, daß die Indianer im Rauchen ein Übriges taten. Die ganze Beobachtung, daß das Rauchen nicht volkstümlich war (*Neither Columbus nor any contemporary writer ever saw the Indians smoke*, I, S. 186), ist nicht richtig. WIENER muß offenbar eine der ersten Beobachtungen des COLUMBUS entgangen sein. Im Tagebuch der ersten Reise finden wir unter dem 6. November 1492: *hallaron los dos christianos por el camino mucha gente, que atravesaba a sus pueblos, mugeres y hombres, con un tizon en la mano, yervas para tomar sus salumerios que acostumbravan*³. Vier Wochen nach der ersten Landung haben die Europäer also schon heraus, daß es sich um eine Volkssitte handelt (*que acostumbravan*). Der *tizon* (das brennende Scheit aus Kräutern) ist die Urzigarre. Die Leute gehen rauchend über Land. Dasselbe erzählten JEAN DE LÉRY, A. THEVET u. a.⁴: Die Leute rauchen fortwährend, sogar beim Reden und beim Gehen. Sie haben vorbereitete Trichter aus Blättern am Halse hängen, damit sie jeden Augenblick rauchen können.

Bereits am 15. Oktober 1492⁵ beobachtet Columbus *unas hojas secas que deve ser cosa muy apreciada entre ellos*, denn sie haben es ihm gleich nach der Landung als Geschenk angeboten. Aus diesen zwei Tagebucheinträgen erhellt nicht nur, daß das Rauchen bei den Indianern landesüblich war, als COLUMBUS den Fuß auf amerikanischen Boden setzte, sondern zugleich, daß den

³ Scritti di CRISTOFERO COLUMBO, I, S. 37 (Raccolta di documenti... dalla R. Commissione Colombiana 1892 ff.).

⁴ Vgl. meine ausführliche Untersuchung „Tabak-Trafik“ in *De Spiegel van Handel en Wandel*, Rotterdam 1924, Nov. ff., Kap. 1 und 20.

⁵ Scritti di CRISTOFERO COLUMBO, Raccolta, I, S. 21.

Europäern die Sitte gänzlich unbekannt war, als sie sie hier zuerst sahen. Sonst hätten sie sie anders verzeichnet. Diesen Punkt hat WIENER in seiner ausgedehnten Untersuchung nicht berührt. Während die Europäer über das brennende Scheit im Munde der Indianer in Amerika überrascht sind wie über etwas nie Gesehenes oder Gehörtes, fehlt aus Afrika oder Indien jede Nachricht über Rauchen. Daraus muß man doch wohl schließen, daß sich dort keine Gelegenheit zu derartiger Beobachtung ergab. Nun bemerkt WIENER selbst (II, S. 126 ff.), daß das Rauchen in der schönen Literatur des Mittelalters nicht erwähnt werde und erklärt dies aus dem Umstand, daß das Rauchen als Genuß eben noch nicht bekannt gewesen sei. Wir müssen diese Folgerung aber von Europa auch nach dem Orient ausdehnen. Wären die Araber die Erfinder und Verbreiter des Tabakgenusses — und zwar bereits im frühen Mittelalter —, so hätte sicherlich die europäische Literatur daraus Kapital geschlagen. Welcher Stoff für die volkstümliche Dichtung, zu schildern, wie dem teuflischen Ungläubigen Rauch und Stank aus dem Mund geht! Aber nichts davon findet sich in der gesamten Dichtung und Prosaerzählung, in der der Sarazene, der Türke, der Asiate verschiedenster Herkunft einen so breiten Raum einnimmt. WIENER hat auch den eigenartigen Umstand nicht in Betracht gezogen, daß in Tausendundeiner Nacht das Tabakrauchen nicht vorkommt⁶. Dagegen stützt er sich (II, S. 127) auf die von O. HOUDAS⁷ zitierte Kasidah eines arabischen Dichters aus dem 15. Jahrhundert, in der es heißt: *Dieu tout-puissant a fait sortir du sol de notre pays une plante, dont le vrai nom est tabqha. Si quelqu'un, dans son ignorance, te soutient, que cette plante est défendue, dis-lui: Comment prouves-tu ce que tu avances? Par quel verset du Coran?* Das soll ein alter Beleg für das Lob des Rauchens sein.

Hiezu ist zweierlei zu bemerken: 1. Daß *tabqha* wirklich „Tabak“ bedeutet, spricht WIENER HOUDAS nach, ist aber nicht bewiesen; 2. an dieser Stelle fehlt das, worauf es ankommt, nämlich die Erwähnung des Rauchens. Angenommen selbst, *tabqha* ist Tabak, kann es sich nicht noch immer um Kauen handeln? Betel, Haschisch, Opium kauen ist älteste orientalische Sitte.

Ein portugiesischer Anonymus (Bei RAMUSIO I, *Sommario di tutti li regni... dal mar rosso fino alli popoli della China*) spricht vom Betel (*Betella over bettere*), den er abbildet, und von der Frucht *Areca il quale masticano gli Indiani con la detta folgia*. Im Libro di ODOARDO BARBOSA (ebenda) werden Gewürze in Ostindien und ihre Preise aufgezählt, im *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama em 1497* (A. HERCULANO, Liss. 1861, S. 115), ebenfalls. Aber von Tabak und von Rauchen ist nirgends die Rede. Darf man nicht in diesem Falle den Schluß *ex silentio* ziehen, daß die alten Beschreiber in Ostindien eben nichts davon zu sehen bekamen?

Es liegt kein Grund vor, von vornherein zu bezweifeln, daß das Rauchen in Amerika so gut bodenständig sei wie in Asien und Afrika⁸. Das Einschlucken von Rauch ergibt sich fast von selbst durch das Anblasen des Feuers. Ist erst ein Volk zur Sitte der Brandopfer gelangt, so lernt es bald die Auswahl des zu Ver-

⁶ Vgl. Tabak-Trafik, Kap. 4, 1925, März.

⁷ Bei G. BINGER, *Du Niger au Golfe de Guinée* 1892, II, 364.

⁸ Vgl. Tabak-Trafik, Kap. 4, ebenda.

brennenden. Was den Göttern angenehm ist, bestimmt der den Rauch Anblasende. Was dem „Priester“ gut dünkt, schmeckt dem Gott. Nichts Näherliegendes, als daß sich daraus der Rauchgenuß entwickelte. Aber von jeder religiösen Sitte abgesehen, konnte jeder, der sein Feuer anblies, die Beobachtung machen, daß die verschiedenen Hölzer und Kräuter verschiedenen Rauch und Geruch erzeugen. Der Feueranblasende mochte das Einsaugen des Rauches an sich als Genuß empfinden. Nimmt man nicht überhaupt Monogenese an — und selbst dann — so muß zugestanden werden, daß Sitten, wie Anschauungen, Ausnützung von Naturerzeugnissen, wie bildliche Ausdrücke an verschiedenen Orten und unabhängig voneinander entstanden sind. So wird z. B. von den Papuas berichtet⁹, daß sie die graugelbliche bis rötliche Tonerde, fein geschlemmt, ihres aromatischen Geschmacks wegen essen. Dasselbe wissen wir von den Portugiesen¹⁰. Sollen oder können wir annehmen, daß hier irgendein Zusammenhang bestehe?

Niemand bezweifelt, daß das Rauchen in Afrika ein sehr alter Gebrauch ist. Finden wir doch gerade dort die primitivsten Rauchvorrichtungen. Übrigens ist es im alten Ägypten nicht nachweisbar¹¹. Auch ist SCHWEINFURTH's Feststellung nicht zu übersehen, daß die islamitischen Neger kauen, die nichtislamitischen rauchen. Nach WIENER's Theorie wäre aber gerade das Entgegengesetzte zu erwarten, da das Tabakrauchen eben durch Araber den Negern übermittelt worden sein soll. Wenn WIENER (II, S. 127) anführt, die Neger hätten das Tabakrauchen 1500 in Marokko eingeführt, so spricht diese späte Jahreszahl nicht für einen Jahrhunderte alten Tabakgenuß in Afrika, sondern eher für eine erste Bekanntschaft im 16. Jahrhundert.

Nach WIENER hätten also die Neger in vorkolumbischer Zeit Sitten und Wörter nach Amerika gebracht. Dazu genügte keine einmalige Abenteuerfahrt. Bei einmaliger Landung konnten sie nicht so nachhaltig auf Sitte und Sprache der Einheimischen wirken. Man vergleiche nur die Rolle der europäischen Sprachen und Kulturen in den indianischen. Auf eine Art Negerniederlassung weist nun allerdings LOPE DE GÓMARA's Erzählung (aus DARIÉN, 1513) von wilden Äthiopiern, die mit den Einheimischen in fortwährender Fehde lebten (II, S. 137 ff.). Ob ein solcher Zustand geeignet ist, Sitten zu übertragen, bleibt fraglich. Die zweite vorkolumbianische Einwanderung von Negern ist festgestellt durch COLUMBUS, der 1497—1498 seine dritte Reise in der Richtung nach Süden antritt, um den von König Johann vermuteten Weg zu finden, auf dem angeblich Fahrzeuge von Guinea aus Waren nach dem Westen gebracht haben sollten, während nach den Erzählungen der Indianer schwarze Männer mit goldenen Lanzen spitzen einst von Süden und Südosten nach Hispaniola gekommen seien. Das Sagenhafte, Gerüchtmäßige dieser Erzählung beweist, daß von einer dauernden Verbindung keine Spur war, geschweige denn von einer dauernden Beeinflussung oder Niederlassung. Eine solche aber müßte doch vorausgesetzt werden, wenn es die Neger waren, die Tabakpflanze und Rauchen in Amerika einbürgerten. Hätten nicht die Europäer — unter denen sich mindestens einer, RODRIGO DE

⁹ G. BUSCHAN, *Illustrierte Völkerkunde, Australien*, S. 71.

¹⁰ Vgl. CAROLINA MICHAELIS DE VASCONCELLOS' reizvolle Arbeit *Algumas palavras a respeito de Pucaros de Portugal, Coimbra* 1921.

¹¹ Vgl. SCHWEINFURTH's Zeugnis bei WIENER, II, 188.

XERES (I, S. 12), befand, der in Guinea gewesen war — alles als bekannt empfunden, was an Neger erinnerte? Hätten sie sich dann mit Hilfe RODRIGO's nicht leichter verständigt, als es tatsächlich der Fall war?

WIENER verdächtigt die Europäer größter Mißverständnisse in bezug auf die Sprache der Eingebornen (I, S. 159 ff.). Einen großen Teil dieser Mißverständnisse legt er dem in Afrika bewanderten Piloten des Weltreisenden PIGAFETTA (1519), JOHANE CARVALHO, zur Last. Er hätte vier Jahre in Hispaniola gelebt und nun von dort Wörter zu den Tupi nach Brasilien gebracht, sie bei diesen eingebürgert und PIGAFETTA als Tupi-Wörter berichtet (I, S. 125). Auch RAMON PANE hätte Mandingo-Wörter für indianische genommen (I, S. 159 ff.). Bei dieser Anklage verstrickt sich WIENER in einen Widerspruch: Entweder hatten die Neger diese Wörter schon vorher hinggebracht, dann hörten RAMON PANE und Genossen recht. Oder sie hatten falsch berichtet, dann gab es eben gar keine Mandingo-Wörter bei den Indianern und die Theorie der vorkolumbianischen Beeinflussung fällt.

Aber auch durch die Portugiesen können die afrikanischen Sitten und Wörter, von denen WIENER spricht, nicht hinübergekommen sein. Haben die Portugiesen 1440 Guinea entdeckt, so fanden sie doch erst 1500 den Seeweg nach Brasilien. Ihre Vermittlerrolle kann sich folglich nicht auf Dinge beziehen, die COLUMBUS bei seiner ersten Landung vorfand. Untersuchen wir, was JACQUES CARTIER aus Kanada berichtet (1535/1536)¹². *Ilz ont aussi une herbe de quoy ilz font grand amaszt l'esté durant pour l'yver... Ilz la font seicher au soleil, et la portent à leur col en une petite peau de beste en lieu de sac, avec ung cornet de pierre ou de boys: puis a toute heure font pouldre de la dicte herbe, et la mettent en l'ung des boutz dudict cornet, puis mettent un charbon de jeu dessus, et sussent par l'autre bout tant qu'ilz s'emplent le corps de fumée telle qu'elle leur sort par la bouche, et par les nazilles, comme par un tuyeau de cheminée...* Diese Beschreibung weicht von allen gleichzeitigen, auf Zentral- und Südamerika bezüglichen, ab:

1. Die Tüte ist aus Stein oder Holz (die anderen sprechen von Rohr oder Blättern).
2. Die Füllung besteht aus Pulver (bei den anderen aus zerstückelten oder ganzen gerollten oder aus ganzen zusammengelegten Blättern).
3. Man legt ein Stück Glut darauf (bei den anderen einfach: es wird entzündet).

Der Name des Pulvers wird nicht genannt. Daher ist die Beziehung auf Tabak gar keine zwingende. WIENER (I, S. 135 ff.) kann sich bodenständigen Tabak in Kanada im Jahr 1535 nicht erklären und zieht daher in Zweifel, daß CARTIER an dieser Stelle wirklich von einer kanadischen Sitte spreche. Da es vor 1545 keine gedruckten Nachrichten über Brasilien gebe, CARTIER aber den Namen Brasilien kennt, folgert WIENER, daß CARTIER selbst *obviously* schon eine Fahrt nach Brasilien gemacht hatte und die Beschreibung des brasilianischen Rauchens in seinen kanadischen Bericht einschob. Diese Schlußfolgerung ist an sich nicht

¹² *Bref récit et succincte narration de la navigation faite en 1535 et 1536.* Paris 1863. Fol. 31 a, vgl. WIENER, I, 137.

zwingend. Es ist nicht im Ernst zu glauben, daß nahezu ein halbes Jahrhundert verlossen wäre, ehe über das seit 1500 bekannte Land eine Nachricht nach Frankreich gelangte. War aber CARTIER selbst hingereist, so mußte doch er von dem Lande wissen. Was den Namen *Brasilien* betrifft, so zählt ihn DE LOLLIS unter den legendären Namen auf, wie *Antilla*, die auf den Weltkarten des 15. Jahrhunderts vorkommen¹³. Unter allen Umständen aber hatte WIENER hier wiederum einen Beweis, daß es sich um ein allgemein verbreitetes volkstümliches Rauchen handelte. Die Verwendung des *cornet* (Tüte, *infundibulum* der lateinisch Schreibenden) ist die amerikanische Eigenart des Rauchens. Der rohr- oder trichterförmige Behälter, in den die zu rauchenden Blätter (zerstückt oder zermalen) gestopft werden, ist entweder nicht mitrauchbar oder er besteht aus einem Blatt (Palmenblatt oder Maiskolbenhülse) und brennt mit. Der Trichter „aus Stein oder Holz“ ist mitunter dem natürlichen Trichter oder, besser gesagt, der Tüte oder dem Rohr mit breiterem Ende nachgebildet und noch jetzt bei Nordindianern zu finden¹⁴, sowie das Rohr der Tupi in Brasilien noch jetzt in Südamerika¹⁵. Bedenkt man das zähe Festhalten an dieser überlieferten Rauchform seit 400 Jahren, so sticht davon die von WIENER angenommene Raschheit der Neuerungen sonderbar ab. Denn da von Afrika nur der Tabak — nicht aber die Rauchrolle — hinübergekommen sein soll, und zwar 50 bis 100 Jahre vor COLUMBUS (II, S. 180), hätten die Indianer in dieser Zeitspanne zuerst das Rauchen und die Tabakpflanze kennengelernt, sodann die neue Art des Tabakgenusses erfunden und, wie WIENER annimmt, über den ganzen amerikanischen Kontinent verbreitet. Man vergleiche damit die europäischen Verhältnisse: 1723 wußte man in Europa bereits von der Zigarre, aber das ganze 18. Jahrhundert vergeht, ohne daß irgend nähere Bekanntschaft mit ihr gemacht würde. 1785 wagt SCHOTTMANN in Hamburg den Versuch, Zigarren anzufertigen. Rund 40 Jahre später beginnen sie etwas häufiger im Handel zu werden¹⁶.

Das Ausblasen des Rauches hält WIENER für eine Art gottesdienstlichen Räucherns (III, S. 227). Es ist aber auch im geselligen Kreis üblich. LIONEL WAFER beschreibt es 1651: Ein Junge bläst in die zwei bis drei Fuß lange Blätterrolle und treibt den Rauch jedem unter die Nase. Die Männer halten die Hände trichterartig an die Nase, um den Rauch besser einzuatmen usw.¹⁷. Diese Nachricht ist zwar sehr spät, beleuchtet aber frühere, in denen erwähnt wird, daß man das brennende Ende in den Mund steckt. Das geschah offenbar, wenn der Rauch herausgeblasen werden sollte, nicht zum eigenen Genuß, sondern für andere¹⁸.

Nun zu WIENER'S Theorie über Herkunft und Verbreitung des Wortes *Tabaco*. Es ist nach ihm arab. *tūbbāq* = aromatische Pflanze, medizinisch in gleicher Verwendung wie unser Bilsenkraut; wie Bilsenkraut und Bitumen im klassischen Altertum, wie eine ähnliche Pflanze bei den arabischen Ärzten (II,

¹³ CRISTOFERO COLUMBO nella *Legenda e nella storia*. 3. Aufl., Rom 1923, S. 56.

¹⁴ Vgl. BUSCHAN, *Amerika*, S. 298. Vgl. auch Tafel X.

¹⁵ Ebenda, S. 247.

¹⁶ Vgl. *Tabak-Trafik*, Kap. 20, 1926, Juli ff.

¹⁷ *Travels in the Isthmus of Darien*, aufgenommen in *Voyage de GUILL. DAMPIER*, 1703. Benützt wurde Ausgabe 1714, Bd. 4, S. 87.

¹⁸ Vgl. *Tabak-Trafik*, Kap. 20, 1926, März.

S. 180); ferner eine Pflanze auf den Höhen von Mekkah, die mit Eupatorium = Agrimonia = Odermening und Inula viscosa = Alant = Galantwurz gleichgesetzt wird (I, S. 102). *Tubbāq* oder *tabbāq* ist (II, S. 123) nach arabischen Ärzten in Spanien gleich Eupatorium.

Die Spanier nennen es *többāqah*, das noch jetzt im Andalusischen *altabaca* = inula viscosa (ebenda, S. 124) zu finden ist. Es handelt sich hier um eine Gruppe von Pflanzen, die nach ihrer Verwendung als Heilmittel, nicht nach ihrer Beschaffenheit zusammengehören. Die einen dienen als Heilmittel gegen Wunden, die anderen werden in Rauchform gegen Husten oder Unterleibsleiden u. a. angewandt (*jumigatio*). In allen von WIENER nachgewiesenen Fällen handelt es sich um medizinisches Rauchen, nicht um Rauchgenuß. Eine von WIENER nicht erwähnte, ganz bestimmt hier zugehörige Pflanze, ist span. *altabaquillo* (Tolh.) Wegerich, dessen schleimige Samen zwar nicht medizinisch, aber gewerblich Verwendung finden¹⁹. Hievon gesondert ist wohl das von WIENER erwähnte *tabaq* = flacher Korb (I, S. 103) ins Spanische gekommen, wo es bis jetzt in der Form *tabaque* in der Bedeutung „flacher Obstkorb“ lebt. Nach WIENER'S Theorie verbreitete sich arab. *tubbāq* usw. in Afrika, kam zu den Mandingo-Negern und durch sie nach Zentralamerika, von wo es nach Süden und nach Norden wanderte. Es bleibt den Amerikanisten überlassen, alle diese Entwicklungen zu beurteilen, z. B. *uppowok* (I, S. 143).

Die Annahme, *tabaco* hätte sich durch indianischen Verkehr nach Südamerika ausgebreitet, ist insofern abzulehnen, als im 16. Jahrhundert das Wort *tabaco* z. B. in Brasilien ganz unbekannt war. JEAN DE LÉRY²⁰ benennt weder Rohr noch Kraut. BENZONI²¹ aber erwähnt ausdrücklich, daß dieses Rohr in Mexiko *tabaco* genannt werde. JACQUES CARTIER benennt weder Trichter noch Blatt, und wenn er nun, wie WIENER glaubt (I, S. 137), gar nicht kanadisches, sondern brasilianisches Rauchen schildert, so ist auf jeden Fall für ihn *tabaco* nicht vorhanden. WIENER bemerkt (I, S. 126), *tabaco* sei aus Mexiko vor 1552 nicht zu belegen. Er folgert daraus, daß man in Mexiko nicht geraucht habe. Aber er übersieht, daß man in Mexiko *picielt* = *piciell* sagte, welches Wort er selbst (I, S. 154) behandelt. Der *tl*-Laut wird bald *tl*, bald *tl*, bald anders wiedergegeben. Die Spanier übernahmen das Wort in der Form *piciete*. Daß *ietl* = Kraut und *pic* (bzw. *poc*) = Rauch bedeutet, das Ganze also das Rauchkraut $\kappa\alpha\tau' \epsilon\epsilon\chi\omicron\gamma\eta\nu$, steht für Amerikanisten, wie WALTER LEHMANN, fest. Aus dem Jahr 1571 ist *piciete* im volkstümlichen mexikanischen Spanien für Tabak zu belegen. In FERNAN GONZALEZ DE ESLAVAS *Auto de la Esgrima Espiritual* (S. 139)²² soll der *Simple*, der natürlich immer die volkstümlichste Gestalt ist, in der (allegorischen) Fechtkunst unterrichtet werden: Er soll demütig sein. Buße sichert in übeln Tagen den Sieg.

¹⁹ Vgl. E. RICHTER, das altitalienische *tabacco* (Archiv. Roman, XI, 1927).

²⁰ *Histoire d'un voyage fait (1556—1558) en la terre dite du Brésil*, 1578.

²¹ *Historia del Mondo nuovo*, Venedig 1563.

²² *Coloquios espirituales y sacramentales y poesias sagradas del presbítero FERNAN GONZALEZ DE ESLAVA* (16. Jahrhundert). Erste Ausgabe Mexiko 1610. Zweite von Joaquin García Icazbalceta, Mexiko 1877.

La emienda en los malos dias

La viõoria te premete.

Worauf der Einfältige sagt:

Voy para reñir con siete

Pasteles de Miguel Diaz

Que saben mas que piciete.

(Ich werde mich lieber gegen Kuchen schlagen; die von MIGUEL DIAZ duften stärker als Tabak.)

Im Spiel *De los cuatro doctores de la Iglesia* wird der Teufel verwünscht: seine Glieder sollen in alle Himmelsrichtungen zerstreut werden, Angina, Ischias und andere Krankheiten sollen ihn plagen, *no se harte de piciete* (er soll nicht genug Tabak haben). Im Spiel von Don Martin Enriquez (S. 66) wird auf die Frage: Womit vergeuden sie die Zeit? geantwortet:

En comer, reir, jugar,

En tañer, cantar, bailar,

En fin todo el pasatiempo.

Las cosas de este lugar.

Also höchst auffallenderweise: essen, spielen, Laute schlagen, singen, tanzen. Kein Rauchen, kein Trinken.

Sicher belegt ist *tabaco* nur für Hispaniola (Haiti) und es hat sich in Amerika erst dann verbreitet, als es im Munde der Europäer die Bedeutung „Pflanze“ angenommen hatte. Das war erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Fall.

Die Geschichte von DRAKE, dem *a bagge of the herbe tabáh* überreicht wird, übernimmt WIENER unbedenklich und deutet es auf Tabak. Im Wörterverzeichnis zu DRAKE's Reisebeschreibung²³ stehen nur die drei Stellen für *tabáh* bzw. *tobáh*, auf die WIENER verweist. Aber nirgends steht dort, daß *tabáh*, *tobáh* mit „Tabak“ zu übersetzen sei. Und an einer vierten Stelle (S. 126) wird die *tobáh*-Pflanze beschrieben: *a roote which they call Petâti where of they make a kind of meale and either bake it into bread or eat it raw*. Hieraus ergibt sich, daß unter *tabáh* nicht Tabak zu verstehen ist. Jenes bekannte Vorkommnis, die Überreichung eines Körbchens mit Tabakblättern durch Indianer an Sir F. DRAKE, trug sich in Guyana zu²⁴.

Gegen WIENER's Annahme, daß *Tabak* durch die Neger nach Amerika kam, spricht also:

1. Zu COLUMBUS' ersten Reiseeindrücken zählt das Rauchen von Zigarren, das in Afrika unbekannt war.

2. Es ist keine Ursache vorhanden zu der Annahme, daß die oft belegte Bezeichnung *cohoba* (*cogioba* u. a.) nicht echt wäre.

3. *Tabaco* ist das Gerät zum Schnupfen auf Hispaniola. Es liegt kein überzeugender Grund vor, an das von WIENER schwierig ertüftelte Mißverständnis zu glauben. Der Bedeutungsübergang wird seit Mitte des 16. Jahrhunderts er-

²³ *The World encompassed by Sir FRANCIS DRAKE* (The Hakluyt Society 1854, Bd. 16).

²⁴ Tabak-Trafik, Kap. 6, 1925, April.

wähnt, gerügt und beibehalten²⁵. WIENER's Ansicht, das gabelförmig gespaltene Rohr sei aus einer von COLUMBUS mißverstandenen Zeichnung eines Trichters entstanden, die er irgendwo sah (I, S. 107) ist zwar witzig, aber nur als Witz zu werten, da OVIEDO, der jahrelang in Amerika lebte, schwerlich die ausführliche Beschreibung des gespaltenen Maisrohres geschrieben hätte, wenn es weiter nichts galt, als einen Irrtum des COLUMBUS' weiter zu überliefern. WIENER's Behauptung (I, S. 117), durch das gegabelte, in die Nasenlöcher gesteckte Rohr könnte überhaupt nicht geschnupft werden, ist auf dem leichtesten Wege zu widerlegen. Durch ein nach dem bekannten Muster aus Papier geklebtes Tabaco von 13 cm Röhrenlänge und $5\frac{1}{2}$ cm Länge der geteilten Rohre mit einem Querdurchmesser von $1\frac{3}{4}$ bzw. 1 cm, ließ sich Zigarettentabak, den ich des raschen Verfahrens wegen verwendete, in reichlicher Menge aufziehen. Mit Pulvertabak wäre es natürlich noch weit besser gegangen.

4. Das Wort *tabaco* ist im 16. Jahrhundert außerhalb Zentralamerikas nicht zu belegen. Die von WIENER dazu gestellten Wörter zeigen Veränderungen, die eine unwahrscheinliche Raschheit sprachlicher Entwicklung voraussetzen.

5. Schließlich sei gegen die von WIENER herangezogenen Botaniker die Autorität RICHARD VON WETTSTEIN's angeführt. Er erklärt die Tabakpflanze unbedingt in der neuen Welt heimisch und eingewandert in der alten.

Nicht minder bedenklich ist vom rein sprachlichen Standpunkt aus WIENER's Annahme, brasilianisches *petum* und seine in Südamerika weit verbreitete Sippe wäre aus port. *betume* abzuleiten, das auf lat. *bitumen* zurückgeht und daher = viscus jede klebrige Masse und medizinisch = *tūbbāq* ist. Ende des 15. Jahrhunderts, sagt WIENER, war in Spanien und Portugal der arabische Einfluß in der Medizin noch nicht erloschen, und wenn arab. *tūbbāq* mit all seinen verschiedenen Bedeutungen in ihre Sprachen übergang, dann mußte *betume* auch dieselben verschiedenen Bedeutungen erhalten, die sich an diese aromatische Pflanze knüpften²⁶. Hier ist also plötzlich der Übergang von *tūbbāq* ins Spanische und Portugiesische als Gewißheit angesetzt. An diese gänzlich ungestützte „Gewißheit“ wird die Hypothese gehängt, daß *betume* die Bedeutung „Tabak“ annahm und darauf gründet sich die mit voller Sicherheit gemachte Aussage, daß die Portugiesen das Wort samt der Pflanze nach Brasilien gebracht hätten²⁷. Unerklärt bleibt dabei, wieso die Tabakpflanze, wenn sie durch Araber seit Jahrhunderten in Europa eingebürgert war, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am portugiesischen Hofe so großes Aufsehen machen konnte und wieso sämtliche Botaniker des Zeitalters (keine geringeren als MONARDES, CHARLES DE l'ECLUSE (CLUSIUS), DE LOBEL usw.²⁸) sie als neue, ja ausdrücklich als amerikanische Pflanze beschreiben

²⁵ Vgl. OVIEDO y VALDES, *La historia general de las Indias*, 1535, L. V, cap. II.

²⁶ *At the end of the fifteenth century the arabic influence in medicine was not yet extinct in Portugal and Spain, and if the arab. tubbaq passed into their language in all its different significances connected with that aromatic plant, then bitume must have acquired the same various meanings* (I, S. 135).

²⁷ *It is this word which was taken by the Portuguese, with the tobacco plant, to Brazil (ebenda).*

²⁸ MONARDES: *Historia medicinal de las cosas que se traen de las Indias occidentales, que sirven al uso de Medicina*, 1565. CLUSIUS: *Simplicium medicamentorum*

und ihre merkwürdigen Wirkungen bestaunen. LOPEZ DE GOMARA schreibt 1552 über das Kraut *cohoba*, unter dem wir doch nun einmal Tabak zu verstehen haben, ausdrücklich, daß es in Europa unbekannt sei (*qué no la hay en Europa*, a. a. O., S. 173 a).

An anderer Stelle (II, 126) bemerkt WIENER selbst, daß es nicht ersichtlich sei, ob die Tabakpflanze vor THEVET (1556) in Europa bekannt war.

Was die Verbreitung des Wortes *betume* in Amerika betrifft, so müßte auch sie mit Schnellzugsgeschwindigkeit vor sich gegangen sein. Inwiefern port. *b* in den amerikanischen Sprachen als *p* wiedergegeben wird, bespricht WIENER nicht. Er übergeht ferner den merkwürdigen Umstand, daß das in Portugal, wie er sagt, schon bodenständige *betume* = Tabak plötzlich als *petun* auftaucht. Denn nur in dieser Form wird das brasilianische Wort für Tabak in Portugal, Spanien und Frankreich gefunden.

Als Beispiel für WIENER's etymologische Methode diene die Untersuchung von *embotur*. WIENER verfolgt, an LAMER²⁹ anknüpfend, in dankenswerter Weise die Geschichte des medizinischen Rauchens durch das Mittelalter. Er versucht zu beweisen, daß die Pfeife zum Rauchgenuß aus dem Destillierkolben des Arztes und des Alchimisten hervorgegangen sei. Die Destillierflasche hieß spätgriechisch *ἀμφίς*, aber eigentlich bedeutete *ambix* ein bauchiges Gefäß mit scharf zulaufender Spitze (I, S. 90). Es ist der untere Teil des Destillierapparates und wird in bedeutungsvollem Vergleich zu den weiblichen Organen *mastarion* (Brustwarze) genannt. Das Bild ist also „Brust mit Zitze“. Gelegentlich ist die „Zitze“ = das schmalzulaufende Stück, nicht mehr als ein knopfförmiger Ansatz. Statt *mastarion* wird auch *κνούριον* gebraucht. WIENER folgt einer von LIPPMANN aufgestellten Etymologie, wonach dies letztere vom ägyptischen Gott Knuph abzuleiten ist, dessen Kopftracht einen Knopf ähnelte. WIENER glaubt aber, daß das Wort durch arabische Vermittlung nach Griechenland gekommen sei (I, S. 92). Allerdings äußert er sich nicht über den Zeitpunkt, wann die Araber den Namen eines ägyptischen Gottes nach Europa gebracht hätten und dieser Name einen so maßgebenden Einfluß auf die alchemistische Ausdrucksweise gewinnen konnte. Aus dem Nachfolgenden ergäbe sich, daß dieser Einfluß in eine Zeit fällt, aus der uns sonst keine arabischen Beziehungen nach Europa bekannt sind. Denn während Griechisch und Lateinisch keine Spur dieses ägyptischen Wortstammes bewahrt haben, ist er gemeingermanisch und gelangt in den germanischen Sprachen zu größter Ausdehnung (II, S. 93 ff.): Die ganze Sippe *Knopf*, *Knabe*, *knapp*, dazu *kneifen*, engl. *nip*, *nibble*, franz. *canif*, usw., sie alle stammen nach WIENER aus arab. *qunb* = Blumenkelch, hebr. *qe'nab* = pflücken, arab. *qanaba* = den oberen Teil abschneiden, beschneiden.

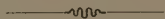
Ich gehe über zu *ambix*, woraus lat. *embocus*, *embotus*, entstanden ist (II, S. 94). WIENER vergißt zu sagen, wo er *embocus* belegen kann, nimmt aber sogleich die Entstehung eines Simplex *botus*, *bocus* an, das die Bedeutung „Knospe,

ex novo orbe delatorum historia, 1574 (4. Aufl., 1605, S. 307). DE LOBEL: *Stirpium adversaria nova*, 1570, S. 272. Vgl. Tabak-Trafik, Kap. I, 1924, Dezember.

²⁹ Das Rauchen im Altertum. WIENER zitiert den Jahresbericht des philologischen Vereins XLIV. Mir war die Abhandlung im Sokrates, IV, zugänglich.

Schwellung“ hat und das Grundwort für franz. *bout*, *bouton*, *bosse* u. a. m., wird. „Aus *embotus* entwickelt sich lat. *imbotare*, catal. *embotar*, span. *embudar*, durch einen Trichter in ein Faß gießen. Aber lat. *buttis* = Faß ist schon 562 belegt. Aus diesem stammt lat. *buta*, *butta*, *Bottich* und die ganze Sippe der *bottle*-Wörter.“ Der Romanist stellt richtig: *embotus* ist selbstredend nicht aus *ambix* entstanden. Selbst wenn es **embocus* gäbe, würde uns die Ableitung aus *ambix* in die heitere Stimmung eines Kneipzeitungsscherzes versetzen. *Embotus* ist deverbale zu *em(im)-botare* und dieses ist abgeleitet aus dem von WIENER nebenbei erfaßten *buttis*. Aus diesem Grundwort entwickeln sich ital. *botte* usw., aus der Ableitung *butticula*, span. *botija*, franz. *bouteille*, usw., bauchige Flasche mit engem Halse, so daß man sie nicht ohne Trichter füllen kann. *Embotare* heißt zunächst, die oder den *botte* füllen, und da dies mit Hilfe eines bestimmten Gefäßes geschieht, so erhält dies Gerät die Bezeichnung *embotus*. *Embotus* kann „Trichter“ bedeuten, aber nicht „Knospe“ und nicht „Ende“ = *bout*, das bekanntlich aus dem Fränkischen stammt. Denn das *embotar* = „in das Faß oder die Flasche füllen“, setzt das geeignete Werkzeug zum Füllen voraus, aber nicht das knopfartige Ende, von dem die Bedeutungen „Knospe“, „Ende“ usw. sich entwickeln können. Dabei leuchtet es nicht ein, warum *embotus* das *em* verloren haben sollte und außerdem hätte **botus* franz. **beu* ergeben, aber nicht *bout*. Die span. Form *embudar* gehört natürlich gar nicht auf dieselbe Stufe wie catal. *embocar*. Stellt dieses sich zu *botte*, so jenes zu *imbüere* mit der Partizipialableitung **imbütare*, daher ital. *imbuto* sowie franz. *embut* (16. Jahrh.) prov. catal. *embutz*. WIENER hat den elementaren Unterschied in der Entwicklung von *u* und *ü* nicht bedacht. Es ist für seine ganze Methode charakteristisch, daß er sich dabei auf KÖRTING's Etymologisches Wörterbuch stützt. Mit MEYER-LÜBKE wäre es nicht so einfach gegangen.

WIENER hat richtig erkannt, daß franz. *tabagie* ursprünglich mit Tabak nichts zu tun hatte. Er findet in keiner der amerikanischen Sprachen eine Entsprechung dafür (II, S. 178). Aber er übersieht das Choktaw, in dem ich sie gefunden zu haben glaube. Vergleiche meine in vollster Unkenntnis von WIENER's Werk gemachte Studie Tabak-Trafik, Kap. 6, 1925, Mai, und meinen auf dem XXII. Amerikanisten-Kongreß 1926 gehaltenen Vortrag³⁰.



³⁰ Atti del XXII^o Congresso internazionale degli Americanisti (in Druck).

s'écoule pas un mois entre la mort d'un des membres de cette famille et la visite de l'oiseau totem.

Si un membre du clan trouve un de ces oiseaux mort dans un endroit quelconque de la brousse, de retour au village, il doit annoncer sa découverte funèbre à tous ses «frères», car c'est un nouveau signe que la mort va sans tarder faire une nouvelle victime parmi eux.

Une femme d'un clan étranger au leur, mariée à un membre de ce clan, apercevant en se rendant au travail, un de ces oiseaux totem, sur le sentier qu'elle suit, [les femmes, dans les coutumes indigènes, sont toujours en tête en se rendant aux plantations], doit s'arrêter immédiatement et se retourner vers son mari, afin qu'il éloigne cet oiseau-totem, avant que chacun poursuive sa route. D'un autre côté, une femme membre de ce clan et accompagnant ses «frères», doit dans le même cas s'adresser à l'un d'eux, avant de poursuivre plus avant. Si, par hasard, aucun homme n'était près d'elle au moment où elle aperçoit cet oiseau, elle devrait de toute façon avertir un de ses frères avant de passer outre.

Parmi les membres composant le clan de la poule sultane, ceux-là seuls qui connaissent les paroles où les chants ad hoc, ont le pouvoir de conjurer cette poule-totem. Les jeunes gens, ainsi que les femmes, à moins qu'elles ne soient déjà d'un âge avancé, ne sont pas initiés à ces secrets. De plus, quiconque éprouve le désir de connaître ces paroles et ces chants, doit faire une offrande à celui qui l'initie, offrande consistant en nattes rouges, pièces de monnaie, tabac, etc.

De son côté, cette poule-totem protège ses «frères». Quand l'un d'eux a été offensé d'une manière quelconque, elle venge immédiatement cette offense. Sur l'appel et les instances de ces membres-frères, elle va, par exemple, ravager le champs de taros de l'offenseur; et si cet individu, reconnaissant ses torts, veut arrêter ces ravages, il doit faire une offrande à l'offensé. Jusqu'à ce qu'il ait reconnu ses torts et tant qu'il n'a pas donné sa compensation, il est sûr de mourir, s'il a le malheur et l'audace de manger un des taros atteints par le bec de cette poule-totem.

Les membres de cette famille sont connus sous la dénomination de: *Ta Taliap*.

B. Clan de l'anguille, dite *wagud*.

Une anguille de mer, appelée *wagud*, est regardée comme ancêtre par un autre groupement de la même tribu. Jamais aucun membre de ce clan n'osera y toucher, soit pour la manger, soit pour la tuer. Bien plus, personne, même appartenant à un autre clan, ne peut tuer et manger cette espèce d'anguille. Si, par hasard, étant à la pêche sur le récif, il aperçoit une de ces anguilles, et que, ne la reconnaissant pas, il la blesse de sa flèche, il doit laisser cette flèche dans le corps de l'anguille et courir vite à la recherche d'un membre de ce clan afin qu'il la conjure et lui demande de ne faire aucun mal à celui qui l'a blessée par mégarde. Il retire alors la flèche du corps de l'anguille et la rend au pêcheur malchanceux. Si le prétendu coupable n'allait pas demander l'intervention d'un des membres de ce clan et osait enlever lui-même sa flèche du corps de l'anguille, il serait puni par d'affreuses douleurs dans tout le corps.

Cette anguille-totem ne voyage pas, elle demeure constamment dans son trou, et c'est là que ses «frères» vont la voir et lui parler. Cette anguille-ancêtre,

racontent-ils, leur a dit jadis que lorsqu'un étranger manifesterait le désir de la voir, il devrait déposer ses dents de cochon, ôter sa ceinture et ne se ceindre que d'une simple liane; et, suivi d'un membre de ce clan, se rendre ainsi vêtu ou plutôt dévêtu près de la demeure de cette anguille-totem. Le membre de ce clan l'appelle, et docile à cette voix «fraternelle», elle se montre à découvert, soit seule, soit le plus souvent accompagnée de deux de ses «enfants». Quand cet étranger l'a bien vue, bien admirée, le «frère» lui dit de s'en aller et l'anguille se retire.

Si cette anguille-totem, d'une grosseur énorme, disent-ils, ne voyage pas elle-même, par contre ses petits voyagent insouciant de tout danger. D'ailleurs, la mort ne peut les atteindre, comme on l'a vu. Un indigène, apercevant sur le récif une de ces anguilles, s'aviserait-il de la frapper de sa flèche, la réduirait-il en morceaux en l'assommant avec des cailloux, la laissant pour morte, la mer remontant sur le récif, l'anguille reprendrait vie et continuerait ses courses.

Offensés par quelqu'un, les membres de ce clan s'emparent d'un morceau d'un taro appartenant à l'offenseur, vont le jeter en pâture à l'anguille-totem; et l'offenseur infailliblement doit mourir. Dans le cas où ils ne veulent pas la mort de cet offenseur, ils demandent alors à l'anguille de faire périr tous les cochons de cet individu.

Les membres de ce clan sont connus sous la dénomination de *Ta malias*.

C. Clan de l'igname (*Dam*).

Dans cette même tribu d'*Inir*, on trouve encore le clan de l'igname. Voici la légende qu'ils racontent à ce sujet: Jadis, un vieux du nom de *Lingrus*, assis devant sa porte, coupait les ongles de ses pieds et de ses mains. Un jour, il s'aperçut qu'ils poussaient; il en goûta, trouva que c'était délicieux, et conçut alors le projet suivant. Il donna l'ordre à ses enfants de débrousser un endroit, de le nettoyer et d'en brûler les détrit. Le champ préparé, il dit à ses enfants de le couper en morceaux et de planter ces différentes parties de son corps, en y veillant avec soin; et, comme talisman, il leur donna un os de ses jambes (*awasnan*), pour l'enfouir en même temps que les morceaux de son corps: de cette façon, la récolte serait abondante et les fruits d'une grosseur énorme. De fait, des tiges commencèrent bientôt à ramper; ils les ramèrent au moyen de roseaux. Lorsque les tubercules furent arrivés à maturité, ils les creusèrent et les arrachèrent. L'ancêtre leur avait bien promis que jamais ces précieux tubercules ne seraient touchés par le pieu dont on se sert à cet effet. Malheureusement, quelqu'un du clan maltraita un de ces tubercules, on ne dit pas comment, et aujourd'hui il arrive que le pieu érafle certains de ces tubercules quand on les arrache.

Ces tubercules, qui portent le nom d'ignames (*dam*), affectent des formes variées et bizarres, selon la partie du corps qui leur a donné naissance. Les jambes donnèrent des ignames longues et droites; le cœur des ignames rondes; les entrailles, des ignames repliées et enroulées comme le serpent, d'où son nom de igname-serpent (*dam taltil*); les os, des ignames dures, *dam al*, l'igname-pierre; etc., etc. . .

C'est aux membres de ce clan que revient le droit de planter les premières ignames à chaque nouvelle saison. C'est celui d'entre eux qui est en possession du

secret, des formules et paroles à employer qui donne le signal de chaque genre de travail que demande cette plantation.

Tous les membres de ce clan sont connus sous la dénomination de *Ta Re-buili-bung*.

Une branche de ce clan se trouve cantonnée dans la tribu *Bunglap*, et sont connus sous le nom de: *Ta lon Buela-muil*.

D. Clan du taro (Buet).

De même que l'igname, le taro, qui joue un si grand rôle dans la nourriture du canaque habitant le sud de l'île Pentecôte, ne pouvait manquer d'être l'emblème, le totem d'un groupement canaque.

Un quatrième groupement de cette tribu *Inir* reconnaît, en effet, le taro pour totem et est connu sous le nom de *Ta komut*.

Tous les autres indigènes peuvent arriver à manquer de taros; eux, jamais. Le précieux talisman auquel ils sont redevables de cette faveur est une pierre d'un genre spécial, appelée par eux: *ar burum*.

La plantation de taros est généralement faite par eux en commun. Quand ils ont choisi le terrain à débrousser, un membre de ce clan, qui connaît les formules et les paroles en usage, va déposer une de ces pierres spéciales dans l'endroit choisi. Il s'y rend en cachette, de nuit généralement, sans aucune lumière, emportant seulement une tige de taro et un pieu spécial, fabriqué avec un bois appelé *li-angir*. Il plante cette tige de taro, en se servant de ce pieu, enfonce le pieu lui-même à côté et revient en cachette au village. Il avertit alors qu'il a commencé la plantation, et le lendemain est un jour chômé. Le surlendemain, tous se rendent au travail.

De même qu'il a commencé la plantation, il donne le signal du nettoyage, en allant déposer une nouvelle pierre dans le champ de taros et sarcler un endroit quelconque de ce champ. Si ce cérémonial n'était pas observé, tous s'accorderaient à dire que les taros n'arriveraient pas à maturation.

Quand les taros sont arrivés à maturité, le même individu va déposer une nouvelle pierre à l'endroit où il a planté le premier taro et enfoui le pieu qui a servi à cette plantation; puis une autre sur le chemin principal qui conduit à cette plantation. Chaque individu, dûment averti, devra suivre ce chemin principal pour se rendre à son champ particulier, et ainsi devra passer sur cette pierre, avant de pouvoir suivre indistinctement le sentier particulier qui conduit à sa part personnelle.

Ces différentes pierres, déposées aux divers stades de la plantation, sont ensuite enlevées par le dit individu seulement lorsque le champ de taros est complètement abandonné.

Le moment venu d'arracher ces taros, lui seul se rend dans la plantation, arrache un de ces tubercules qu'il fait cuire sur la braise, une fois de retour chez lui. Ce taro cuit est déposé dans un coin de la maison: c'est là part du totem. Il avertit son village de ce qu'il vient d'accomplir, et dès lors chacun a la faculté de se rendre dans sa plantation et d'arracher ses taros à sa guise. Un repas commun est fait dans la maison commune à l'occasion de la première récolte.

S'il arrive qu'un membre quelconque de ce clan à été offensé, pour le venger,

l'individu chargé du soin de cette plantation, va enlever la pierre *burum* du champ de taros, sans avertir personne, et vient la déposer dans la maison: les taros de l'offenseur sont infailliblement voués à la destruction.

Quelques personnes seules sont en possession de ces pierres et connaissent les paroles prononcées en cette occasion. Quand un membre du clan désire s'y faire initier, il doit faire l'offrande d'une natte rouge à son initiateur.

Une branche de ce clan habite dans la tribu *Panwa*.

Une autre branche se trouve dans la tribu *Lon Bwe*.

Une troisième est domiciliée dans la tribu *Rantas*.

2° Tribu *Benoas*.

A. Clan du taro sauvage (*wai*).

Les indigènes formant le clan du taro sauvage (*wai*) prétendent descendre de cette espèce de taro. La légende raconte que des feuilles de ce taro descendirent sur terre deux individus. Étonnés de se trouver réunis au pied même de ce taro, ils se demandèrent l'un à l'autre d'où ils venaient. Je descends de ce taro, fut la réponse de chacun des deux. Est comme pour vérifier leurs dires, ils virent un troisième individu descendre de ce taro et se placer à côté d'eux.

Tous les membres de cette famille regardent ce taro sauvage comme leur totem: il est tabou (*kon*); il leur est défendu de le manger, et même d'y porter la main.

Cette famille porte le nom de: *Ta Solau*.

B. Clan de la mer (*Tas*).

Un second groupement, connu sous le nom de *Ta Buak*, porte le totem de la mer (*tas*). Grâce à une pierre spéciale, appelée *ar burum*, les membres de ce clan auraient le pouvoir de faire la «marée basse». Lorsqu'ils désirent que la marée se retire laissant à sec les récifs, ou que quelque individu leur demande ce service, ils entonnent sur cette pierre un chant ad hoc, connu seulement de quelques-uns d'entre eux et qui se transmet de génération à génération, moyennant l'offrande d'une natte rouge.

Un de leurs ancêtres, dit la légende, entendit une voix pendant son sommeil, qui lui disait de prendre une de ces pierres nommées *burum*. Il en prit une, en effet, mais se demanda où la déposer. Pour connaître cet endroit, il résolut de se coucher de nouveau, et la voix se fit entendre, lui indiquant de la déposer dans une rivière qui coulait près de là. Il alla y déposer cette pierre. Et chaque fois qu'un membre de ce clan rencontre une de ces pierres sur son chemin, il la ramasse et va la déposer dans cette rivière, à côté de la Pierre-ancêtre.

Seuls les membres de ce clan ont le droit d'aller dans cette rivière; un membre étranger à cette famille y serait frappé de mort. Quand un membre de ce clan a été offensé, la personne en possession du chant va retourner la pierre-totem, et, ce faisant, empêche la marée de descendre: personne ne peut alors aller à la pêche sur le récif, et chacun est réduit à ne manger que des légumes avec ses taros ou ses ignames. Et cela peut durer le temps voulu par l'offensé.

Par contre, quand quelqu'un désire se procurer du poisson, il s'adresse au

membre de ce clan qui «sait» le chant. Celui-ci, la pêche terminée, reçoit pour offrande une natte rouge ou quelques pièces de monnaie.

Il est interdit aux membres de ce clan de prendre et de manger des poissons qui se trouvent près de cette Pierre-ancêtre. Si l'un d'eux, se rendant dans cette rivière, aperçoit par malheur un poisson mort et gisant près de cette pierre, c'est un signe que la mort va faire une victime parmi eux; à chacun de se tenir alors sur ses gardes.

C. Clan du soleil (*ial*).

Un troisième groupe a pour totem le soleil. Les membres de cette famille ont pouvoir sur cet astre, et il leur obéit, disent-ils. Celui d'entre eux qui connaît les paroles ad hoc plante en terre une pierre allongée, il la recouvre de certaines autres feuilles, il en dépose également sous cette pierre et entonne le chant ad hoc que seul il connaît. Le chant terminé, il se retire, sans regarder derrière lui, sous peine d'être frappé de mort.

S'il a «mis» le soleil pour un mois, le soleil brille pendant ce mois, puis il vient enlever cette pierre qu'il emporte chez lui.

Les membres de ce clan sont connus sous le nom de *Ta maljaljit*.

3^e Tribu Rantas.

A. Clan du poisson (*mahalo*).

Le poisson, d'une façon générale, et non telle ou telle espèce particulière, est le totem d'un groupement formant la tribu *Rantas*. Ce serait eux qui les premiers auraient découvert le poisson (*mahalo*). La légende raconte qu'un «esprit mauvais» enfanta deux êtres: l'un du sexe féminin; l'autre, du sexe masculin. De ce couple est originaire la «famille» des *Lon guru*, dénomination sous laquelle ils sont connus. C'est ce premier couple qui un jour découvrit un petit ruisseau coulant près de l'endroit qu'il habitait, du nom de *wa-ial*, ou ruisseau-soleil et dans lequel il découvrit les premiers poissons. Grâce à certaines pratiques magiques, connues d'eux seuls, ces poissons leur obéirent, accourant docilement à leurs voix.

Ils transmirent ces pratiques à leurs descendants, leur donnant ainsi le pouvoir de commander aux poissons; et, par le fait, la faculté de se procurer du poisson à leur gré et suivant leurs besoins; bien plus, la faculté d'avoir le genre, l'espèce de poisson qu'ils désirent pour eux-mêmes ou qu'on leur demande. Ce pouvoir consiste dans la vertu d'une certaine herbe que seuls ils ont le privilège de placer dans le tabou mis sur la mer, car seuls ils connaissent cette herbe.

Le tabou mis sur la mer est généralement composé de tous les objets (plantes, feuilles de cyca, arbrisseaux etc.) qui ont rapport aux cochons tués dans une fête du *Lo-sal*, ou dans la prise d'un grade de la Société *Warsangul*. Tous les canaques peuvent mettre ce tabou sur la mer. Le membre du clan du poisson ne fait qu'y ajouter l'herbe ou la plante pour telle ou telle espèce de poisson qu'il désire se procurer ou qu'on lui demande. Ce tabou ainsi composé porte le nom de *sua*. C'est ainsi, par exemple, que la plante appelée *sing en te ngingi* sert pour se procurer le «poulpe»; la plante dite *sia* pour se procurer le poisson nommé «seriet»; celle nommée *süguk*, ou encore la feuille d'un banian, pour le poisson appelé *halo*, (la licorne), etc., etc.

En déposant cette plante spéciale dans le tabou en question, le membre du clan du poisson désigne nommément l'espèce de poisson que l'on désire se procurer; et, le jour où il lèvera ce tabou, car lui seul le peut, et où l'on mangera ces poissons tant désirés, celui qui lui a demandé de mettre ce tabou, lui donnera un cochon ou une natte rouge comme offrande.

La branche de ce totem qui habite la tribu *Rantas* et forme un groupement de cette tribu reconnaît comme lieu d'origine ou endroit tabou un petit ruisseau situé au-dessous du terrain que possède la mission et appelé *Tat-lang* (la pierre-vent).

L'autre branche qui habite la Baie-Barrier et forme un groupement de la tribu *Ponorwol*, reconnaît comme lieu tabou un petit ruisseau nommé *wa-gul*, situé près du rocher Bangiti.

Tous les membres formant cette famille ou clan du poisson sont connus sous la dénomination de *Ta lon guru*.

B. Clan de l'hirondelle (*jirjit*).

Un autre groupe d'indigènes, connu sous le terme de *Ta Futla*, a pour totem l'hirondelle (*jirjit*). Tous les membres de ce clan reconnaissent l'hirondelle comme leur ancêtre, et ils racontent que c'est par son intermédiaire qu'ils ont eu la faculté de se procurer les nattes rouges dont ils ont le privilège. Une hirondelle, dit la légende, déposa des nattes rouges dans un pied de cyca. Un des leurs, voulant faire une fête et n'ayant pas de nattes rouges à offrir avec le cochon immolé, s'avisa de se coucher la veille de la fête. Le cyca vint le visiter pendant son sommeil et lui fit savoir de venir le trouver et d'apporter deux paniers. Il partit aussitôt, muni de ses deux paniers, et vint s'asseoir au pied du cyca. Une natte rouge vint tomber près de lui, portant le dessin de la lune (*ul*); lorsqu'elle toucha terre, elle se décupla; l'homme s'en empara et s'empressa de la porter dans sa case. Puis il revint s'asseoir au pied du cyca. Une seconde natte vint tomber de nouveau près de lui, portant le dessin de la mâchoire sacrée (*buelase-loas*), et se décupla comme la première quand elle toucha terre; l'homme s'en empara et la porta dans sa case. La scène se renouvela ainsi, suivant les différents dessins que portent les nattes rouges: la troisième natte porta le dessin de la mâchoire de requin (*buelase-beh*); la quatrième, le dessin de la main sacrée (*ran loos*); la cinquième, le dessin du «noeud de bambou» (*binteh-rbul*); la sixième, le dessin du «fruit du cyca», (*bah-muil*); la septième, le dessin de l'«œil du soleil» (*mta-ial*); la huitième, la natte sans dessin.

C. Clan de la Bécassine (*waboar*).

Un troisième groupe de cette tribu, regarde la Bécassine de mer comme leur totem. Ils racontent que leurs cases est toujours remplie de ces petits oiseaux; jamais ils ne les tuent ni ne les mangent.

On appelle ce groupement, le clan des *Ta Bakmal's*.

D. Clan du Bahbaru.

Le joli fruit rouge (*bah baru*) de forme ovale, produit d'une liane est le totem d'un autre groupement appartenant à cette tribu *Rantas*. A les croire, ce totem veille sur eux, les protège contre les maux et les malheurs de cette vie et en

particulier contre les blessures de la guerre. Grâce à ce fruit, les membres de ce clan ont la faculté d'être invulnérables à la guerre. Une tribu voisine mal intentionnée leur a-t-elle déclaré la guerre, ils vont de suite cueillir un de ces fruits-totems, où s'ils n'en existent pas à cause de la saison, une feuille de cette liane, l'enveloppent avec soin et la déposent dans le minuscule panier qu'ils portent généralement sur eux. Munis de ce talisman précieux ils affrontent sans peur les flèches ennemies: cet objet totem les détourne de leur voie. Avant de cueillir ce fruit ou cette feuille, ils prononcent des paroles magiques. Dans le but de connaître ces formules enchantées, ils doivent faire une offrande à celui de leurs frères qui est déjà dans le secret.

Aucun membre de ce clan ne se permet de manger de ce fruit: il est tabou pour eux. Ils sont connus sous le nom de *Ta Rérat*.

E. Clan du taro (*Buet*).

La tribu *Rantas* comprend en outre une branche du clan du taro (*Buet*), dont il a été parlé à propos de la tribu *Inir*.

Les membres de cette famille sont connus sous le nom de *Ta' Buerbuer*.

F. Clan du serpent (*Taitil*)

Cette même tribu *Rantas* comprend aussi une branche du clan du serpent, dont il a été parlé à propos de la tribu *Ponorwol*, dans le cours de cette étude consacrée spécialement à cette tribu.

Les membres de ce clan sont désignés tous le nom de *Ta Walum*.

G. Clan de la banane, dite *ul sū nga*.

Un septième groupement de cette tribu porte comme totem une espèce de banane, dite *ul sū nga*, ainsi nommée, disent les canaques, du fait que ce bananier fleurit et donne son régime mûr dans un seul et même mois.

La légende dit qu'un pied de cette espèce de bananier se trouvait près d'un village et les gens avaient l'habitude de déposer leurs petites affaires au pied de ce bananier. Ce bananier devint colossal et s'ouvrit donnant naissance à un garçon: Il se maria, une fois devenu homme; et, de cette union sortirent les individus formant le clan de cette banane.

On les connaît sous le nom de *Ta lon fis*.

4° Tribu *Lon Li-ul*.

Clan de la Pierre-lit.

Dans cette tribu, nous trouvons le clan de la pierre-lit (*ar-kese-liplip*). Les individus groupés sous ce totem reconnaissent comme ancêtre une pierre ayant la forme d'un lit, pierre qu'ils nomment *ar kese liplip*, la pierre-lit.

Ils sont connus sous le nom de *Ta lon li-ul*.

5° Tribu *Pantaial* (ou *Lon Sing*).

Clan de la poulpe (*hit*).

Ce clan a pour totem la poulpe (*hit*); je n'ai pu savoir la légende.

On trouve aujourd'hui dans cette tribu; une branche du clan de l'oiseau, dit *Bahter*; une branche du clan de l'oiseau, dit *Melah*, un mégapode, clan connu

sous le nom de *Ta li-ngi*; une branche du clan de l'oiseau, dit *Pan* (le siffleur), connu sous le nom de *Ta Pan-ut*. Ces trois clans sont originaires de la tribu *Lon-Le-Bule*.

6° Tribu Ponorwol.

Les différents clans qui composent cette tribu ont été donnés et décrits dans la «Revue d'Histoire des Missions», 1926, No. 3, et 1927 No. 1, 3 et 4.

7° Tribu Lon-le-Bule.

A. Clan de l'oiseau dit *Bah-bater*.

Les membres de ce clan prétendent descendre d'un petit oiseau de couleur gris noir, ayant toujours la queue en évantail et se trémoussant sans cesse sur lui-même, oiseau qu'ils appellent *Bahbater*. Leur village d'origine est situé vers le centre de l'île, et ils sont connus sous la dénomination de *Ta lon Bwili*. La légende raconte qu'un jour ils allèrent à la chasse, mais ne furent pas heureux: ils ne tuèrent qu'un petit oiseau, *wahur*, le cardinal. De retour au village, ils décidèrent néanmoins de le faire cuire au four. Ils préparèrent donc tout ce qu'il fallait, mais ce ne fut qu'à la nuit que la nourriture fut complètement cuite: ils mangèrent donc dans l'obscurité, éclairés par les seuls tisons. L'un d'eux mangea par mégarde l'oiseau confondu dans les herbes cuites. Quand on le chercha pour le partager, on ne le trouva pas. Inde irae. Une dispute s'en suivit qui amena une scission. Une partie de ce clan resta sur place; une autre se réfugia au milieu de la tribu *Panta ial* ou *Lon Sing*; une troisième émigra dans la tribu *Ponorwol*.

B. Clan de l'oiseau dit *Melah*.

Ce clan reconnaît pour totem un mégapode le *melah*, et est connu sous le nom de *Ta li-ngi*.

C. Clan de l'oiseau, dit *Pan-sūsū*.

Un petit oiseau de couleur sombre, appelé *Pan-sūsū* (le siffleur) est le totem d'un autre groupement de cette tribu; il est connu sous la dénomination de *ta Pan-ut*.

D. Clan de?

Un autre clan, dont j'ignore le totem, est désigné sous la dénomination de *Ta lon Beta-ul*.

E. Clan de?

Un autre clan, dont le totem, m'est également inconnu, est connu sous le nom de *ta re-butu-mwil*.

8° Tribu Lon Bwé.

Clan du taro (*bwet*).

Je ne connais qu'un seul clan composant cette tribu; il est désigné sous le nom de *ta lon Bwe*.

La légende dit qu'un rayon de Soleil «touche» un bois, lequel grossit et enfanta deux êtres: un homme et une femme; un plant de taros et le gros lézard noir, appelé *Bogas*, les accompagnaient. Du mariage de ce couple naquit le clan, qui prétend également avoir le monopole du taro: ils savent les faire croître, grossir et se multiplier; ils connaissent écarter tout ce qui est de nature à nuire à ce

précieux tubercule; ils savent aussi faire pèrer les plantations de taros appartenant à d'autres clans et se venger ainsi des affronts reçus. Ils reconnaissent comme lieu d'origine un endroit appelé *lon Bwili*.

N. B. Un autre clan qui vient de disparaître et qui formait la tribu *Roh*, se trouvait réfugié dans cette tribu *Lon Bwe*. Il avait pour totem une liane, dite *au-malmal*.

9° Tribu *Bunglap*.

A. Clan de l'igname (*dam*).

Les membres de ce clan jouent le même rôle vis-à-vis des autres clans de leur tribu et des tribus voisines que les membres du clan de l'igname de la tribu *Inir* jouent vis-à-vis des clans composant leur tribu. La légende est au fond la même que celle donnée quand il s'est agi de cette tribu. Le clan de l'igname de la tribu *Bunglap* est désigné sous la dénomination de *ta lon Bwela-mwil*; et ils reconnaissent comme village d'origine un endroit appelé: *Rébréon*.

B. Clan du cochon (*Bwi*).

Un groupement de cette tribu reconnaît comme totem le cochon; c'est à ce clan que remonte l'origine des cochons. J'ai déjà donné la légende dans le recueil de mythes et Légendes, du Sud de Pentecôte, à l'ombre des ignames, légende intitulée «Légende de Wahger». — Ce clan est connu sous la dénomination de *ta Torné*.

C. Clan du crabe dit *psisi*.

Un autre clan reconnaît pour totem un crabe appelé *psisi* et qui se trouve habiter les trous d'arbre remplis d'eau. Aucun d'entre eux ne mange de ces crabes dont les autres canaques sont friands. Ils racontent que lorsqu'ils plantent un champ de taros, ils appellent ce crabe-frère dans ce champ, afin qu'il veille sur cette plantation et écarte tout voleur quelconque. Si malgré cette précaution, quelqu'un avait l'audace de pénétrer dans ce champ et d'y voler des taros, légumes etc., le crabe-totem se vengerait en lui donnant la fièvre que seul le recours à un membre de ce clan pourrait enrayer, et moyennant une amende. On les désigne sous le nom de *ta Tobol*.

D. Clan d'eux arbuste dit *li-amli*.

Un autre groupe reconnaît comme totem un arbuste appelé *li amli*, et est désigné sous la dénomination de *ta lon sié*.

E. Clan de ?

Un autre groupe dont j'ignore le totem, est appelé: *ta ran Bwela-mop*.

10° Tribu *Mé*.

Cette tribu est encore assez nombreuse, mais je n'ai pu savoir les clans qui la composent. On m'a dit qu'il y aurait le «clan du Serpent» (*Taltil*), cf. Tribu *Rantas* et Tribu *Ponorwol*.

11° Tribu *Rongrong*.

Je n'ai pu obtenir que le nom d'un clan de cette tribu, le:

clan de l'arbuste appelé *li-amli*.

Ce clan est désigné sous le nom de *Ta barbir*.

12° Tribu Saltas.

A. Clan de la banane appelée *ul sū nga*.

Dans cette tribu Saltas, on trouve le clan de la banane, appelée *ul-sū-nga*, parce que, disent les canaques, elle fleurit et mûrit dans un seul mois. La légende dit qu'un pied de cette espèce de banane se trouvait dans un village et que les habitants de ce village avaient l'habitude de déposer leurs petites affaires au pied de ce bananier. Par suite, ce bananier devint colossal et «s'ouvrit» donnant le jour à un garçon. Devenu homme, il se maria et de cette union naquirent ceux qui forment le clan de la banane *ul-sū-nga*. Et cette banane est tabou pour eux: ils ne peuvent en manger. On les appelle: *Ta Saltas*.

B. Clan d'une liane appelée *arwawa*.

Un second groupe reconnaît comme totem une liane appelée *arwawa*. Cette liane donna naissance, suivant la légende, à deux garçons. Devenus hommes ils se marièrent et devinrent les ancêtres de ce clan. On les désigne sous le nom de *ta lon Bwélé*.

C. Clan de l'incirconcis (*wah-malmal*).

Ce clan est désigné sous la dénomination de *ta lon eat*. J'ignore la légende.

D. Clan d'un homme rampant (*Kakar*).

Un groupe reconnaît comme ancêtre un homme rampant par suite de plaies. Peut être la légende est-elle semblable pour le fonds à celle donnée dans le recueil «A l'ombre des ignames: Mythes et Légendes du Sud de Pentecôte» et intitulée: *Légende de Wahmil*.

On les appelle *ta Bwila-ut*.

E. Clan du lézard noir (*Bogas*).

Un dernier groupe reconnaît comme totem un gros lézard noir, appelé *Bogas* et se trouvant dans les détritits. Je ne connais pas la légende. Ils sont désignés sous le nom de: *ta Ratre*.

13° Tribu Rébesis.

A. Clan du soleil (*ial*).

La légende raconte qu'un rayon de soleil «toucha» une femme, qui devint enceinte et enfanta un garçon, le «fils du soleil». Devenu homme, il épousa une femme d'un village appelé *Bata*, et devint ainsi le fondateur du clan du soleil, connu sous le nom de *ta Bata*.

B. Clan du lézard vert (*gal*).

On y trouverait également le clan du lézard vert (*gal*), connu sous la dénomination de *ta Pon-tas*. J'ignore la légende. Ce clan se trouve parmi la tribu *Ponorwol*.

C. Clan du serpent (*taltit*).

On y trouve le clan du serpent, désigné sous le nom de *ta Rébesis*.

D. Clan de l'anguille (*merit*).

Ce clan est désigné sous le nom de *ta ran dasis*.

E. Clan de ?

Ce clan dont je n'ai pu savoir le totem et qui est disparu entièrement est désigné sous la dénomination de *ta ran au*.

14° Tribu *Ran-guhu-non-bwihil*.

A. Clan du lézard noir (*bogas*).

La légende dit qu'un lézard noir (*bogas*) se trouvait dans un bambou et que c'est de lui que sort le clan et la tribu: *ta ran-guhu-non-bwihil*.

B. Clan de ?

On y trouve le clan désigné sous le nom de *ta san-bere-bul*. Je ne connais pas son totem.

C. Clan de ?

Ce clan est désigné sous le nom de *ta Pa-likeh*.

D. Clan de ?

Ce clan est désigné sous le nom de *ta Pa-aku*.

15° Tribu *Isuri*.

A. Clan du Cyca. (*Mwil walelo*).

Clan désigné sous le nom de *ta Ran-bere-bul* ou *ta Pan-Bak*.

B. Clan d'une liane appelée *abeh*.

Clan désigné sous le nom de *ta lon Bwerah*.

C. Clan de ?

Clan désigné sous le nom de *ta Bine-at*.

D. Clan de ?

Clan désigné sous le nom de *ta ran-li-aolas*.

E. Clan de ?

Clan désigné sous le nom de *ta la-mut*.

16° Tribu *Lah*.

A. Clan de «la pierre qui marche» (*Lah*).

Le clan de la «pierre qui marche» (*Lah*), de la tribu du même nom, a comme totem une pierre située un peu au dessous du village de *Délah*. Cette pierre, d'après la légende, aurait, dans un cyclone, été retournée par la violence du vent. De là, sous doute, son nom de *at-lah*, la pierre qui marche. Les membres de ce clan sont connus sous la dénomination de: *ta Lah*.

B. Clan de l'épervier (*Bal*).

Dans la même tribu, on trouve le clan de l'épervier (*Bal*). La légende raconte que lorsqu'un d'entre eux est sur le point de mourir, un épervier vient survoler très bas la maison de l'agonisant. De même, lorsque l'un des membres

de ce clan est initié au grade de *Mol*, de la Société *Warsangul*, il prend souvent le qualificatif du totem: *Mol Bal* ou *Mol* l'Épervier. Ils sont connus sous la dénomination de *Ta Pan-tor*.

C. Clan de l'incirconcis (*wah-malmal*).

La légende de ce clan raconte que *Bar Kulkul*, distribuant les hommes dans les différents endroits de la terre, s'aperçut qu'un homme incirconcis se trouvait déjà dans le lieu nommé *Délah*. Il dit alors: je ne mettrais aucun homme ici, puisque tu t'y trouves déjà; tu seras l'origine de cet endroit. Et c'est par suite de ce fait que ce groupement tire son origine et est connu sous la dénomination de *ta Délah*.

N. B. — Une branche de ce clan est allée s'établir sur la côte nord de l'île voisine d'Ambrim, dans les conditions suivantes: Il y eut un jour dispute dans la maison commune (*mal*). L'un des membres de ce clan mécontent prit un poteau de cette maison commune, arbre appelé *li-awar*, et partit pour l'île voisine d'Ambrim, séparée du Sud de Pentecôte par un canal de six milles. Arrivé là, il s'y construisit une maison commune, en se servant de ce poteau et nomma cet endroit *mel-war* (*mal* = *mel*, en ambrim = maison commune; et *awar* ou *war*, nom de l'arbre en question, d'où *mel-war* = maison commune de l'*awar*). Il devint ainsi l'origine ou la souche d'un clan de cette île.

D. Clan de l'oiseau appelée *wahlala*.

Un autre groupe a pour totem le petit oiseau à lunettes, appelé *wah-lala*, ou *lala nun*, dans la langue d'*Olal*, car ce clan est originaire de l'île d'Ambrim. Il est venu faire souche sous la protection de la tribu *Lah*. Il est connu sous la dénomination de *ta Pon Mut*, nom d'un rocher sur le récif d'*Olal*.

17° Tribu *Re-b'ré-éré*.

A. Clan de la banane *ul-sa-nga*.

Les membres de ce clan regardent cette espèce de banane comme leur totem, et sont connus sous la dénomination de *ta lon dar*. La légende est la même que celle du clan de même totem de la tribu *Saltas*.

B. Clan d'une liane appelée *abeh*.

Un autre groupement reconnaît pour totem une espèce de liane, appelée *abeh*. Il est connu sous la dénomination de *ta melmelsi*. C'est le nom d'un endroit situé sur la côte nord de l'île d'Ambrim. Les membres de ce clan se reconnaissent comme originaires d'Ambrim. Le fait qui donna lieu à leur scission et à leur exode est le même que celui que raconte la légende du «clan de l'oiseau appelé *Bahbater*», de la tribu *Lon-le-Bule*: un oiseau minuscule avalé par mégarde dans l'obscurité en même temps que les légumes ou choux canaques.

N. B. Ces trois faits: un membre du clan de l'incirconcis, fondant une nouvelle branche du même clan à Ambrim; un membre du clan de l'oiseau *wah-lala* venant faire souche à Pentecôte dans la tribu *Lah*; un autre du clan de la liane *abeh* venant également faire souche à Pentecôte dans la tribu *Rebre-éré*, prouvent que l'organisation sociale du néo-hébridais est la même partout sur la côte nord d'Ambrim.

C. Clan de l'arbre, appelé *li-aio*.

La légende de ce clan raconte qu'un arbre, appelé *li-aio*, «s'ouvrit» et donna le jour à un enfant. Un individu d'un village voisin, appelé *Ran-op*, aperçut cet enfant, un garçon, et l'adopta. Devenu homme, il se maria et devint l'ancêtre de ce clan. Les membres formant ce clan tout connus sous la dénomination de *ta lal*. Ils sont originaires de la partie de l'île Pentecôte appelée «Pointe Truchy» sur les cartes marines. Pour eux, cet arbre, *li-aio*, est tabou, il leur est interdit de faire du feu avec.

Ils font partie de la tribu *Rebré-éré*.

D. Clan d'un lézard, *mip*.

Un autre groupement, originaire d'Ambrim, et faisant partie de cette même tribu *Rebré-éré*, reconnaît comme totem un petit lézard couleur cendre, dont les pattes font ventouses, et appelé *mip*. Ils sont connus sous la dénomination de *ta aum-lam*, nous d'un lieu d'Ambrim, qui est leur village d'origine.

18° Tribu *Wanur*.

Cette tribu vient de s'éteindre complètement par la disparation de tous ses membres.

Elles comprenait:

A. Le clan de?

Connu sous la dénomination de *tan lon wor*.

B. Le clan de?

Connu sous la dénomination de *ta Pan-eh*.

C. Le clan de?

Connu sous la dénomination de *ta tobol*.

D. Le clan de?

Connu sous la dénomination de *ta tan-dumdum*.

19° Tribu *Pan-marmat*.

Cette tribu, toute protestante, comprend:

A. Le clan de l'oiseau appelée *Bwila*.

Ce clan est connu sous le nom de *ta ran batut*.

B. Le clan de l'oiseau dit *Bwisil wir*,
un mégapode; il est connu sous la dénomination de *ta lon bere es*.

C. Le clan de?

Connu sous le nom de *ta Pan-teng*.

D. Le clan de?

Connu sous le nom de *ta guruk*.

20° Tribu Omé.

Cette tribu, également toute protestante, comprend :

A. Le clan de ?

Connu sous la dénomination de *ta omé*.

B. Le clan de ?

Connu sous la dénomination de *ta Reltot*.

C. Le clan de ?

Connu sous la dénomination de *ta ran li-wau*.

D. Le clan de ?

Connu sous la dénomination de *ta lon Bwer*.

21° Tribu Lon-mwian-te-kon.

A. Clan de l'arbuste, appelée *li-awar*.

La légende de ce clan raconte qu'un homme et un cochon firent un jour le pari de savoir qui le premier des deux aurait fait le tour de la pierre, dite *At-U* (la pierre en dehors), [c'est le rocher appelé Champignons, sur les cartes, et situé sur la pointe nord de la Baie-Homo]. Ils partirent, et ce fut le cochon qui arriva le premier, à cause de ses quatre pattes. L'homme dit alors : essayons une seconde fois. Ils essayèrent, et ce fut de nouveau le cochon qui arriva le premier. Ne se tenant pas pour battu, l'homme proposa un troisième essai, et ce fut lui qui gagna cette fois. Ce que voyant, le cochon tua l'homme et le jeta dans un bouquet d'arbuste appelé *li awar*. Cet arbuste est devenu tabou par ce fait aux membres de ce clan. S'ils s'en servent dans la fabrication de leurs arcs, ils n'en font aucun usage comme poteau de cases ni comme bois de chauffage. Ils sont connus sous nom de *ta Pon-wa*.

B. Clan de ?

Connu sous le nom de *ta Pon-anu*.

C. Clan de ?

Connu sous le nom de *ta Pon-mal*.

22° Tribu Melalit.

A. clan de ?	<i>ta Melah</i>
B. clan de ?	<i>ta lon ul</i>
C. clan de ?	<i>ta ulmüs</i>
D. clan de ?	<i>ta fen</i>
E. clan de ?	<i>ta Bata</i>
F. clan de ?	<i>ta lon tofo</i>
G. clan de ?	<i>ta re-mliait</i>

§ II. Organisation dualiste du Sud de Pentecôte.

L'organisation familiale en maisons; clans, familles ou totems; et tribu, est la seule organisation sociale qui existe parmi la tribu *Ponorwol*, ainsi que dans les tribus *Lon-liul*, *Lon Bwe*, *Rantas*, *Inir*, *Benoas*.

Dans certaines autres tribus, en particulier dans celles qui habitent sur la cote ouest, on trouve une autre forme d'organisation d'un aspect particulier et qu'on a dénommée l'«organisation dualiste». La caractéristique de cette organisation est de grouper ces maisons, ces familles ou totems de ces tribus en deux grands groupes. Ces deux groupes, désignés sous le nom générique de *Bere* (côté) portent le nom particulier, l'un de *Bulé*; et l'autre, celui de *Téma*.

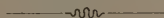
De même que le canaque néo-hébridais pratique l'exogamie des clans, il observe l'exogamie des groupes: il lui est interdit d'épouser une femme appartenant à son groupe: C'est ainsi qu'un individu appartenant au groupe *Bulé* devra épouser une femme du groupe *Téma*, et vice-versa. Les enfants issus de ces unions sont rattachés au groupe de la mère, à la différence du clan où ils appartiennent au clan du père. On a donc en usage dans ces tribus les deux systèmes: le patriarcat, quand il s'agit du groupement familial ou clan; le matriarcat, quand il s'agit du «groupe», ou organisation dualiste.

Une curieuse conséquence de cette exogamie des «groupes» est de ranger à tour de rôle un même clan dans les deux groupes: un homme serpent étant *Bulé*, son fils, serpent par le clan, sera *téma* par le groupe, et le petit-fils, toujours serpent par le clan, sera *bulé* de nouveau par le groupe. Il est donc mathématiquement impossible de vouloir ranger un certain nombre de clans invariablement dans un groupe; et d'autres dans le groupe opposé. Les deux organisations, familiale et dualiste, sont indépendantes l'une de l'autre.

Une autre conséquence de cette organisation en deux groupes est qu'il est permis à un individu du groupe *Bulé* de plaisanter tous ceux qui appartiennent à son groupe, alors que toute plaisanterie lui est strictement interdite vis-à-vis des individus du groupe opposé.

S'il est facile de comprendre l'organisation du néo-hébridais en maisons, clans et tribus, il est plus difficile d'apercevoir et d'expliquer la raison de cette dernière organisation en deux grands groupes distincts. Peut-être les deux types, type noir (mélanésien) et type brun (polynésien) se seraient-ils mélangés et donneraient-ils l'origine et l'explication de ces deux «groupes»?

Il me paraît impossible de préciser davantage la nature de ce groupement dualiste. Mais il ne semble pas jouer de rôle important dans la vie canaque et n'a pas, à mon avis, l'importance qu'on paraît y attacher. Tous les actes religieux du néo-hébridais sont des actes familiaux, renfermés dans cette formule: le *Lo-sal*, ou parenté, telle qu'elle a été décrite en détail; et l'organisation familiale, en tribu, clans et famille est la seule qui compte vraiment.



Der Ursprung der Gottesidee¹.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Museum für Völkerkunde, Berlin.

Wer auch immer eine Darstellung des „Ursprungs der Gottesidee“ schreiben möge, stets mußte man sich bei der Beurteilung gegenwärtig halten, von welcher Weltanschauung der betreffende Forscher getragen wird. Sicherlich ist der Ungläubige von vornherein nicht sachlicher, weil voraussetzungsloser, als derjenige, dem die Religion auch persönlich das Heiligste und Wichtigste im Menschenleben ist. Dem ersteren könnte gewissermaßen das Organ für das Verständnis der religiösen Dinge ebenso fehlen, wie etwa einem Unmusikalischen, der sich mit dem Studium der Musik befaßte, das Organ für diese abgehen würde. Vielleicht könnte dieser Mangel ihn hindern, sich in die Seele des übernatürlicher und göttlicher Hilfe Bedürftigen zu versenken. Bei dem anderen Extrem liegt wieder die Gefahr vor, daß der Forscher unbewußt die Grundzüge seines zum großen Teil auf Offenbarung und Überlieferung der Heilswahrheiten beruhenden Glaubens zur Richtschnur seiner Forschung auch bei anderen Völkern nimmt. Ebenso aber, wie beide Teile objektiv an ihre Aufgabe heranzutreten und ausschließlich von der Disziplin methodisch arbeitender Wissenschaft geleitet zu sein wähnen, ist anderseits auch der Kritiker gehalten, lediglich die vorgeführten Tatsachen und ihre methodische Verwertung zu prüfen, ohne eine bewußte Absicht vorauszusetzen.

Nun ist der Veriasser dieses großen Werkes gerade in sehr starker Stellung, soweit sein Streben in Betracht kommt, das Material methodisch durcharbeiten. Auch finden wir in diesem kritisch-historischen ersten Bande die Meinungen einer großen Anzahl von Forschern auf dem religiösen Gebiet eingehend behandelt, ganz gleichgültig, ob sie sich seiner Ansicht nähern oder von ihr abweichen. Nach dieser Richtung dürfte sich also niemand zu beklagen haben. Man wird es ferner selbstverständlich finden, daß Verfasser bereits bei seiner Kritik, also bevor er noch den Gottesbegriff bei den verschiedenen Völkern und auf den einzelnen Gebieten der Erde festgestellt hat, eine deutliche Meinung über die Methode der religiösen Forschung und über den Gottesbegriff selbst besitzt, da er sonst schwer eine Kritik der bisherigen Schriften vornehmen könnte. Aus seiner kritisch sichtenden Arbeit fällt nur die positive Darstellung der höchsten Götter der Südostaustralier, die er zu den Urvölkern rechnet, auffällig heraus, wohl in der Absicht, als Unterlage seiner Kritik Nachdruck zu verleihen.

Schon bei der ersten Auflage, die 14 Jahre früher erschien, war seine Meinung derart sicher, daß er — eingeschlossen den erwähnten Abschnitt über die Südostaustralier — auf den ersten 577 Seiten der zweiten Auflage nichts geändert, sondern nur einiges Wenige über vorher noch nicht behandelte Forscher eingeschoben hat, so absprechend auch die ursprünglichen Urteile ausgefallen sein und so große Änderungen in dieser langen Zeit bei manchen von ihnen ein-

¹ P. W. SCHMIDT: Der Ursprung der Gottesidee, Eine historisch-kritische und positive Studie, I. Historisch-kritischer Teil. Zweite, stark vermehrte Auflage, Münster i. W. 1926, XL + 832 SS. 8°.

getreten sein mochten. Er hat vielmehr die Weiterentwicklung einzelner nur in den neu hinzugefügten Teilen erörtert.

Der Geist des ganzen Buches ist also vollkommen derselbe geblieben, eine Weiterentwicklung des Verfassers ist auch angesichts der neuen Forschungen über die Hochgötter, die seitdem in erfreulichem Maße eingesetzt haben, nicht zu verzeichnen. Deren Kritik bildet das Neue in der zweiten Auflage, wozu noch vorher der Ausklang der sogenannten präanimistischen Zaubерtheorien in der Zwischenzeit und nachher eine kritische Darstellung der sozialistisch-kommunistischen Theorien und der „kulturhistorischen Methode“ der Forschung (Kulturkreislehre) tritt. Das ist fürwahr ein gewaltiger wissenschaftlicher Blumenstrauß, der gegenwärtig den Religionsforschern aller Schattierungen unentbehrlich sein und sicher noch weitere Auflagen erleben dürfte.

Welches ist nun der kritische Maßstab, den P. W. SCHMIDT anlegt? Das kann man nur aus den Leitsätzen seiner Methode und seiner Meinung über die Religion der Naturvölker erkennen. Diese lassen sich in Grobem kurz darstellen. Alles, was dem widerspricht — und kein Forscher ist diesem Schicksal, dawider zu handeln, entgangen — wird mit oft glänzender, zuweilen aber auch sehr herber Dialektik, namentlich gegen die bösen Präanimisten, die die ganze Religion von ihr ableiten wollen, in die Schranken zurückgewiesen. Doch bevor wir auf diese Leitsätze ein wenig eingehen, müssen wir den Forscher als Gesamtheit etwas kennen lernen. Denn der Verfasser ist nur zu verstehen, wenn man seine starken emotionalen Antriebe kennt, die ihm im Zusammenhang mit seiner ganzen Weltanschauung ein brennendes Interesse für die Förderung der Wissenschaft nach bestimmten Richtungen und eine schier übermenschliche Arbeitskraft zur Herstellung eines tragfähigen, systematisch geschlossenen Unterbaues verleihen. Dieses innere Drängen, das ihn nicht nur zur Durcharbeitung des ungeheuren vorhandenen Materials für die weiteren Bände anspornt, sondern auch neues durch Aussendung von Forschern zu den versprechenden, bisher wenig untersuchten Stämmen der Urkulturen vornehmen läßt, ist natürlich für die Wissenschaft außerordentlich vorteilhaft und daher an sich keineswegs bedenklich. Nur liegt die Gefahr nahe, daß die Früchte durch seine innere Glut etwas unnatürlich schnell reifen könnten. Man wird erstaunt sein, daß seine ethnologischen Arbeiten in engerem Sinne wenig mehr als 20 Jahre zurückreichen. (Vgl. die Bibliographie seiner Schriften im Anfang der P. W. SCHMIDT gewidmeten Festschrift 1928.) 1908 bis 1910 bereits erschien seine Arbeit *l'Origine de l'idée de Dieu* im „Anthropos“. Der Leitgedanke seiner Studien überhaupt entsprang also völlig ausgebildet nach Inhalt und Methode fast den Anfängen seiner ethnologischen Forschungen, und man kann das zu erwartende Ergebnis (Bd. II, Die Religionen von Völkern der Urkulturkreise, Bd. III, der Viehzüchternomaden, denen anscheinend noch sieben Bände mit der Behandlung der anderen Primärkulturen, der sekundären und tertiären Kulturkreise nach geographischen Gebieten geordnet folgen sollen, s. S. 766) unzweifelhaft als das Hauptwerk seines Lebens ansehen. Aber auch die von ihm ausgebaute Kulturkreislehre ist im wesentlichen nur als das unumgängliche Rüstzeug seiner religiösen Forschung anzusehen, so sehr es daneben als ein Gebilde für sich erscheint, denn ohne diese Theorie der Kulturkreise könnte die umwälzende Bedeutung, namentlich der Völker der soge-

nannten Urkulturkreise für die Hochgötterlehre nicht festgestellt werden. Es bleibt also nur noch seine selbständig dastehende sprachwissenschaftliche Forschung, mit der er viel früher angefangen hat, die ihn stets begleitet und zu großen Erfolgen geführt hat, die aber schließlich in seinem Werke „Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde“ (1920) ebenfalls zur Festigung der Kulturkreise und damit zur Stütze seines Ursprungs der Gottesidee dienen muß. Was dieser einheitliche Komplex im Banne einer Weltanschauung, die vermittels der Wissenschaft zugleich das Leben der Jetztzeit zu befruchten trachtet, hervorbringen kann, das werden wir an dem Werke, dessen erster Band uns vorliegt, einst kennen lernen.

Im einzelnen sieht nun der kritische Maßstab des Verfassers folgendermaßen aus.

1. Die wirklichen geschichtlichen Tatsachen der Ethnologie und nicht die willkürliche Schätzung einer Entwicklung vom vermeintlich tiefer zu höher Stehendem (Evolutionismus) muß die Grundlage der Forschung sein.

2. Zur Feststellung dieser wirklichen Aufeinanderfolge dient die Aufstellung von Kulturkreisen, d. h. von Komplexen zusammen erwachsener und deshalb zusammengehöriger materieller und geistiger Kulturelemente, die sich mehr oder weniger geschlossen über die Erde verbreitet und aus sich heraus je einmalig andere Kulturkomplexe gezeitigt haben.

3. Durch Festlegung von Urkulturkreisen auf Grund dieser Methode erscheint es dem Verfasser erwiesen, daß die älteste Menschheit, soweit unsere Beobachtung reicht, an eine monotheistische höchste Gottheit glaubt, die direkt durch Gebet und Opfer (Primitialopfer) verehrt wird, als Urheber und Erhalter des Bestehenden gilt, und der auch die ethische Seite der Gesellschaft zugeschrieben wird.

4. Monotheistisch darf der Glaube genannt werden, weil etwaige daneben bestehende Göttergestalten dem höchsten Gott untergeordnet und von ihm abhängig seien.

5. Entsprechend sei in den Urkulturkreisen die Zauberei (Magie) und die damit in Verbindung stehenden, mehr oder weniger unbestimmt aufgefaßten Mächte oder auch eine einzige alles durchdringende, als verehrungswürdig erscheinende Macht nur in bescheidenen Anfängen vorhanden, ihre Entwicklung vielmehr erst in den primären, sekundären usw. Kulturkreisen erfolgt.

6. Magie und Religion sind nicht als Teile eines größeren Ganzen, des Staunen und Ehrfurcht heischenden Übernatürlichen, Heiligen, Göttlichen aufzufassen, sondern das Wesentliche der Religion bestehe in dem Verhalten zu einem persönlichen Wesen, weil ohne solches die notwendige Gegenseitigkeit, die das Erfordernis einer Religion bilde, nicht möglich sei.

Halten wir uns diese von mir oberflächlich aufgestellten Thesen, die das Wesentliche der Meinungen des Verfassers vorführen, vor Augen, so leuchtet wohl jedem zweierlei ein, einmal das heiße und ehrliche Bemühen von SCHMIDT, auf dem Grunde seiner Weltanschauung nach bester Methode und mit allen Kräften die Wahrheit festzustellen, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun, und zweitens das einfache Verfahren, das bei der Kritik anderer Forscher angewendet

ist. Diese letzteren nun ebenfalls zu Wort kommen zu lassen, ist natürlich in dieser kurzen Besprechung unmöglich. Es seien daher nur einige persönliche Bemerkungen gestattet, die in der Reihenfolge der aufgeführten sechs Punkte erfolgen sollen.

1. Der ersten These (gegen den Evolutionismus) ist grundsätzlich rückhaltlos zuzustimmen, die mannigfachen Verstöße dagegen erklären sich aber leicht daraus, daß viele Forscher nicht Ethnologen sind, anderseits aber auch daraus, daß eine wirkliche Stufenfolge infolge des Tatsachenmangels früher nur ein frommer Wunsch war.

2. Auch heute noch ist die geschichtliche Aufeinanderfolge und überhaupt die Abgrenzung von Kulturkreisen sehr umstritten (vgl. z. B. meine Besprechung von SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, I, Zeitschr. f. Ethnol. 1927, S. 143—147). Nur daß die sogenannten Sammelvölker und niederen Jäger an den Anfang kommen müssen, wird jeder begreifen. Das Durcheinander der weiter entwickelten Kulturen ist außerdem gerade als Grundlage übersichtlicher Darstellungen in der Religion sehr schwer zu verwenden, wie ja auch SCHMIDT selbst in den meisten Bänden seines sogar sehr eingehenden Werkes, wie wir gesehen haben, die geographische Anordnung benutzen will.

3. Richtig ist, daß die Verehrung eines höchsten Wesens bis in die Urkulturkreise zurückreicht und dort zugleich weit verbreitet ist. Nur fehlen natürlich noch die Tatsachen für eine allgemeine Verbreitung auf den Urstufen, und noch weniger ist bisher ein Kult in unserem Sinne durch Gebet und Opfer (Primitialopfer) allgemeine festgestellt worden. Vielmehr stehen die Hochgötter ebenso wie auf den höheren Stufen den menschlichen Nöten meist fern und greifen nur vereinzelt ein. So ist es auch bei den amerikanischen Primitiven, z. B. den Kaliforniern und den Botokuden, und sogar die Yamana auf Feuerland möchte ich zu den einen direkten Kult entbehrenden rechnen, da die Forschungen von GUSINDE und KOPPERS im wesentlichen Anrufungen nur bei Tod und Todesgefahr festgestellt haben, die öfters als eine Domäne der höchsten Gottheit vorbehalten bleibt. Einige weitergehende Anrufungen sind vielleicht auf die langjährige christliche Beeinflussung dieses fast ausgestorbenen Stammes zurückzuführen. Die Natur der Hochgötter als Urheber, Erhalter und ethische Kult- und Kulturbringer erscheint mir dagegen auf den Urstufen wie auch im weiteren Verlauf unbestritten.

4. Sehr wohl läßt sich auch die These der Gottesauffassung als eine Art Monotheismus aufrechterhalten, weil in der Tat die höchste Gottheit häufig als ein Wesen für sich alle übrigen Götter überschattet.

5., 6. Als größter Feind der Religion in seinem Sinne mußte dem Verfasser der Präanimismus oder mit anderen Worten Magie und Machttheorie erscheinen. Er hat deren Verfechtern daher auch am wenigsten Gerechtigkeit widerfahren lassen, weil ihm in der Tat die darin vorkommende Vernachlässigung des Persönlichen und des Kausalen, die fast ausschließliche Ableitung der Religion aus dem Zauber und die Rückversetzung in die Urzeit verhängnisvoll vorkommen mußten. Er wird dabei sogar witzig. Ein Beispiel für viele. Meine Idee (Ursprung der Religion und Kunst, Globus 87, 1905, S. 419), daß das Aufkommen des reflektierenden Bewußtseins gegenüber dem tierischen Instinkt die fundamentale Bedingung für die Entstehung der Religion gewesen sei, indem es den Menschen

zugleich in zahllose Irrtümer gestürzt habe, gab ihm einen willkommenen Anlaß². Der von mir einmal gelegentlich angewandte Ausdruck „Urdummheit“ dafür (aus C. BECK, *Die Nachahmung*, Leipzig 1904, S. 142, entnommen) — man vergleiche damit heute den durchaus salonfähigen Ausdruck des Prälogischen LEVY-BRUHL's und des Irrationalen der Religion überhaupt — hat ihn veranlaßt, als Beweis meiner Unwissenschaftlichkeit ein mehrere Seiten langes Kapitel, *Die Entstehung des Zaubergedankens aus der Urdummheit*, mit möglichst häufiger Wiederholung des ominösen Wortes zu bringen, das auch die zweite Auflage, S. 525 ff., treu wiederholt. Gerade der Einfluß, den die genannte Artikelserie im *Globus* auf die Wissenschaft ausgeübt hat, hat ihm viel Schmerz bereitet. „Es mag wohl sein,“ wiederholt er in der zweiten Auflage, S. 537, „daß durch die kühne Rücksichtslosigkeit, mit der PREUSS vorging, es ihm gelungen ist, seinen Ideen eine gewisse Achtung zu erzwingen. Tatsächlich ist er von allen anti-animistischen Zaubentheoretikern derjenige, der am schnellsten und weitesten zur Anerkennung gelangt ist. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß der Rückschlag um so eher und nachdrücklicher eintreten wird...“

Mir wollen diese Dinge vom Ursprung der Religion heute etwas verstaubt vorkommen, da ich nicht mehr in unzugängliche Klüfte herabzusteigen liebe, wie in meiner Jugend, aber andererseits möchte ich auch SCHMIDT's Hypothese von dem Eingottglauben an der Wiege der Menschheit und der ursprünglichen Abwesenheit des Zauberglaubens nicht weiter folgen, als Beweise dafür zu erbringen sind. Da scheint nun die Sache so zu liegen, daß die Verzweigung des Zauberglaubens gerade auf mehr fortgeschrittener Stufe festzustellen ist, weil auch dieser gewissermaßen eine Art Wissenschaft ist und deren Fortschritt bis zu gewissem Grade teilt. Daraus darf man aber nicht schließen, daß man beim Rückschreiten in die Urmenschheit schließlich auf einen Nullpunkt des Zauberglaubens kommen müsse. Das wäre doch nichts anderes als umgekehrter Evolutionismus, den der Verfasser so verpönt. Die Buschmänner und Kalifornier besitzen ihn z. B. in hohem Maße, und wer weiß, ob er nicht auch bei allen Sammelstämmen nachgewiesen werden kann, wenn man ihn so emsig suchen würde wie heute manchmal den Eingottglauben.

Ich glaube überhaupt, daß P. W. SCHMIDT die Bedeutung des Zauberglaubens für die Menschheit und auch für die Religion zu sehr unterschätzt. Der Erfolg meiner Arbeit über Ursprung der Religion und Kunst hat sicherlich nur in der einfachen Darlegung beruht, daß der Zauberglaube überall nicht nur mit der Religion verwachsen ist, sondern auch in allen Arten der Kunstschöpfung wirkt, in die sozialen Verhältnisse eingedrungen ist und alle menschlichen Handlungen durchsetzt. Diese Hinweise, so unzulässig verallgemeinert sie auch sein mochten, haben doch sehr zum Verständnis selbst in gar nicht von mir berührten Gegenden verholfen. Je tiefer ich aber an Ort und Stelle geforscht habe, desto mehr

² Auf andere hat diese Idee dagegen gerade einen großen Eindruck gemacht. E. W. MAYER: *Zur Frage vom Ursprung der Religion*, *Theologische Rundschau*, XVI, S. 37, schreibt zu meiner Auffassung: „Ein Verdienst muß der Abhandlung unter allen Umständen zuerkannt werden, das in der Diskussion bis jetzt noch lange nicht gebührend hervorgehoben ist. Das ist der gerade in seiner Einfachheit geniale Hinweis auf das reflektierende Bewußtsein als eine fundamentale Bedingung für das Aufkommen der Religion...“

hat sich die Überzeugung in mir verstärkt, daß man ihm eine große Wichtigkeit beilegen muß. Es berührt mich daher etwas merkwürdig, daß der Verfasser auch in der neuen Auflage noch immer E. SELER als Kronzeugen gegen mich anführt, dessen Schriften darüber nun fast ein Vierteljahrhundert zurückliegen, und der mir 1917 sogar den LOUBAT-Preis der Preuß. Akademie der Wissenschaften für mein Buch „Die Religion der Cora-Indianer“ (1912) verschafft hat, in dem aus meiner Kenntnis dieser heutigen Indianer heraus der Zaubergehalt der mexikanischen Feste vorgeführt ist.

Unzweifelhaft hat der Verfasser darin recht, daß er mit aller Kraft gegen diejenigen zu Felde zieht, die sich mit den Zauber- und Machttheorien zur Erklärung der Religion begnügen. In der Tat liegt von Anfang an eine gewisse Unfruchtbarkeit in diesen Ideen, wenn man sie mit dem vergleicht, was in unserem Gefühl als eine Religion im eigentlichen Sinne lebt. Er darf deshalb auch in dieser Beziehung von der heutigen „Erstarrung der Zaubereien“ sprechen. Trotzdem sind sie an sich heute so lebendig wie je und werden es auch immer bleiben, wenn man sich den Zugang zum Verständnis nicht versperren will. Auch das Heilige, Göttliche, religiös Tröstende und Beruhigende in dem Machtglauben läßt sich nicht von der Hand weisen. Aber freilich, der Hochgottglaube ist ebenso wichtig, vielleicht noch wichtiger als der andere, wer kann das wissen. Er hat jedenfalls standgehalten vor der Naturerkenntnis von den frühesten Zeiten, die wir kennen, an bis in die Gegenwart, während sie dem Zauberglauben mit Erfolg zu Leibe gegangen ist. Das ist aber kein Grund dafür, die Religionswissenschaft nur auf die persönliche Gottesidee einzustellen, weil man sie als das Fruchtbare oder gar für den alleinigen Inhalt der Religion überhaupt ansieht. Die tiefe Überzeugung von der eigenen Religion darf nicht als Maßstab für die Menschheit überhaupt angelegt werden, ebensowenig wie beim Studium der Sprache die Form einer bestimmten Grammatik oder bei der Untersuchung von Rechtsverhältnissen unsere juristischen Begriffe. Wenn z. B. in meinen indianischen Texten der Uitoto, die der Verfasser der Bumerang-Kultur, also einem der Urkulturkreise, zurechnet, der Satz steht: „Im Anfang gab das Wort dem Vater den Ursprung“³ und dieser Satz durch ihre ganze Religion verständlich gemacht wird, so muß man der darin ausgedrückten Weltordnung als Urgrund des Weltenschöpfers ebenso große Aufmerksamkeit zuwenden wie dem Gottvater allein. Es liegt darin die Idee, daß der Zauberkult, der das Weltgeschehen regelt, dieser Weltordnung adäquat ist, und daß die persönliche Schöpfergottheit erst sekundär ihre lebendige Verkörperung ist. Auch dürfte es nach diesem Beispiel durchaus nicht als unmöglich erscheinen, diese Atmosphäre der höchsten Gottheit auch anderwärts durch unanfechtbare Textdokumente festzuhalten, obwohl P. W. SCHMIDT die Möglichkeit bezweifelt.

Wie sehr der Verfasser von dem gleichen Gehalt des Gottesglaubens, den er auf den Urstufen der Menschheit findet, mit unserem Gottesglauben ergriffen ist, läßt sich am besten aus einer Stelle S. 649 erkennen, die ich zur Vollendung der Beurteilung hier anführen möchte: „Daß der Gedanke des großen Himmelsgottes in späteren Zeiten größere Bedeutung und tiefere Vergeistigung erfahren habe, ist sicherlich mit Unterschied zu verstehen... Daß die verhältnismäßig hohe

³ Religion und Mythologie der Uitoto, 2 Bde., Göttingen 1921—1923, S. 25 f., 659.

Vergeistigung auch des primitiven Himmelsgottes selbst bei höherer Kultur-entwicklung in späteren Zeiten wieder verloren ging, so zwar, daß langwierige Kontroversen geführt werden mußten, ob man es noch mit einem wirklich persönlichen Himmelsgott oder nur mit einer nachträglichen Personifikation des materiellen Himmels zu tun habe, ist eine in der Religionsgeschichte ja nicht allzu selten vorkommende Tatsache . . . Wenn also der Gedanke des Himmelsgottes heute tiefer vergeistigt ist, so ist das nicht zurückzuführen auf irgend welche „inneren“ Entwicklungen, auch nicht auf irgendwelche „Philosophie“, sondern auf die übergeschichtliche Einwirkung desjenigen, der die Menschen wieder beten lehrte: „Vater unser, der du bist im Himmel.“

Angesichts dieses klaren Bekenntnisses, das sich durch seine ergreifende Einfachheit vielleicht von den an einer Entwicklung auch des Gottesglaubens festhaltenden Theologen, so weit sie zugleich Religionsforscher sind, gar sehr unterscheidet, muß jedem Kritiker der Mut fehlen, darauf hinzuweisen, daß die Herausschälung des Gottesbegriffes allein aus den verschiedenen Adern der Religion nicht mit einer Darstellung der Religion identisch ist, wie der Verfasser meint. Die liebevolle Verschmelzung des Zauber- und Machtglaubens mit dem persönlichen Gottesglauben, womit ich in meinem, von SCHMIDT noch nicht benutzten Büchlein „Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens“ (1926) begonnen habe, wage ich ihm daher nicht zu empfehlen. Die Kraft, die ihm sein Glaube für die weiteren vielen Bände seines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee“ verleiht, darf und kann nicht dadurch gelenkt und geschmälert werden. Man muß ihn seinem eigenen Genius überlassen und kann anderseits sicher sein, daß die Religionswissenschaft auch so unter allen Umständen eine starke Förderung erfahren wird, da er als Forscher die Tatsachen allein sprechen zu lassen gewillt ist.



Historische Tatsächlichkeiten des Zustandekommens meines „Der Ursprung der Gottesidee“.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Die von ebensoviel Verständnis als Wohlwollen getragenen obigen (S. 464 ff.) Ausführungen des hochgeschätzten Herrn Kritikers würde ich nur mit Dank entgegengenommen haben, da das, was ich sonst noch darüber zu bemerken hätte, in aller Ausführlichkeit im II. Bande meines „Ursprungs der Gottesidee“ zu finden sein wird, von dem der erste Teil noch in diesem Jahr, der zweite zu Beginn des nächsten erscheinen wird.

Dagegen glaube ich nicht ohne Richtigstellung lassen zu dürfen, was er über „den Forscher als Gesamtheit“ und von dessen „einheitlichem Komplex im Banne (sic!) einer Weltanschauung“ sagt. Ich kann hier nur Äußerungen einer auch anderwärts mir schon entgegengetretenen Mythenbildung finden, die mir als Mythologen zwar sehr interessant ist, die ich aber als Forscher nicht unwidersprochen hingehen lassen darf. Es ist mir sehr zuwider, daß ich dabei so viel von meiner unbedeutenden Persönlichkeit sprechen muß, aber es gibt keine andere Möglichkeit, jener Pflicht nachzukommen.

Es ist wohl für die vorliegende Sache nicht ohne Belang, daß ich in meinem gesamten Gymnasial- und Hochschulstudium, trotz des „Bannes meiner Weltanschauung“, mich nicht im geringsten mit einem besonderen Studium der Religionswissenschaft befaßt habe. Meine Spezialneigungen gingen auf Erlernung der orientalischen Sprachen zum Zweck des Studiums der Exegese und der aristotelisch-arabisch-hebräischen Philosophie. An den Universitäten Berlin und Wien (1893—1896) habe ich weder ethnologische noch religionswissenschaftliche Vorlesungen gehört und auch keinerlei Verbindungen mit Vertretern dieser Fächer angeknüpft. In diesem „drang“freien Studium weite ich ruhig und zufrieden die nächsten Jahre hindurch, bis die nähere Fühlungnahme mit den Bedürfnissen unserer Missionen in Neuguinea und Togo mich dem Studium ihrer Sprachen und Ethnographien näherbrachte. Meine erste „Leistung“ auf diesem Gebiete war ein (ungedruckt gebliebener) Vortrag über die Zahlssysteme, also ein recht religionsfreier Gegenstand, der aber schon jene Verbindung von Ethnologie und Linguistik aufweist, die mir immer als besonders fruchtbar erschienen ist. In die Ethnologie war ich also bereits damals eingetreten, nicht erst im Jahre 1908, wie Herr Prof. Preuß meint. Als erste gedruckte Arbeit erschien im Jahre 1899 „Die Verhältnisse der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander“¹. Obwohl ich nun von da an Jahr für Jahr eine Reihe kleinerer und größerer linguistischer und ethnologischer Arbeiten veröffentlichte, war der „Bann meiner Weltanschauung“ so wenig stark und so wenig ein „einheitlicher Komplex“, daß ich

¹ Das der „Festschrift P. W. SCHMIDT“ (Wien 1928, S. XVII—XXV) vorausgehende Verzeichnis meiner Arbeiten erleichtert jetzt ja die Kontrolle meiner Angaben.

erst 1908 in dem unterdessen gegründeten „Anthropos“ die Studie „L'Origine de l'Idée de Dieu“ erscheinen ließ. So lange also konnte ich mich zurückhalten, obwohl ich schon 1902 in einem von Prof. L. VON SCHRÖDER in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag von dem Auftreten ANDREW LANG's gehört hatte.

Bezeichnend für die „Einheitlichkeit des Komplexes“ dürfte auch die Art und Weise sein, wie es überhaupt zu der Studie „L'Origine de l'Idée de Dieu“ kam. Als ich im Jahre 1906 den „Anthropos“ begründete, war der „Bann der Weltanschauung“ so wenig stark in mir, daß ich im ersten Jahre als führende Abhandlung die ganz allgemein orientierende „indifferente“ Studie „Die moderne Ethnologie“ veröffentlichte und im zweiten Jahre die wahrlich genügend weltanschauungsfreie „trockene“ Studie „Das System der Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet“. Daß dann endlich im dritten Jahrgang auch die religionsgeschichtliche Studie „L'Origine de l'Idée de Dieu“ erschien, wurde wiederum nicht durch meinen starken „Drang“ veranlaßt, sondern kam so. Die „Görres-Gesellschaft für die Förderung der Wissenschaft im katholischen Deutschland“ hatte mich durch ihren damaligen Präsidenten Freiherrn VON HERTLING um einen Vortrag zu ihrer damals in Bonn stattfindenden Generalversammlung gebeten. Diese Bitte konnte ich um so weniger abschlagen, da ich die Görres-Gesellschaft um Unterstützung zur Gründung des „Anthropos“ angegangen war. Ich wählte als Thema „Der Ursprung der Gottesidee“ und berichtete in einem einstündigen Vortrage über den damaligen Stand der Frage, besonders auch über das Auftreten von ANDREW LANG. Dieser Vortrag sollte alsbald im „Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“ erscheinen. Dazu war es aber notwendig, daß ich denselben noch bedeutend besser durcharbeitete, als es mir für den mündlichen Vortrag möglich gewesen war. Diese Durcharbeitung wollte aber gar nicht vorankommen, obwohl der damalige sehr energische Generalsekretär der Görres-Gesellschaft Dr. CARDAUNS immer wieder und zuletzt mit ziemlich groben Briefen um die Ablieferung des Manuskriptes ersuchte. Zu dieser aber ist es nie gekommen. Denn unter diesem beständigen Drängen wuchs mir das Manuskript unter den Händen derartig an, daß schließlich jeder Gedanke an eine Veröffentlichung im „Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“ aufgegeben werden mußte. Erst da kam mir der Gedanke an die Veröffentlichung der Arbeit im „Anthropos“, wo sie in gleicher Weise die Missionare über den damaligen Stand der Religionswissenschaft orientieren sollte, wie das die beiden Arbeiten der vorhergehenden Jahrgänge über die Ethnologie im allgemeinen und über die Phonetik getan hatten. Das war auch der Grund, weshalb die Arbeit ins Französische übertragen wurde.

Das ist der wahrheitsgetreue Bericht über das Zustandekommen der ersten Ausgabe des „Ursprungs der Gottesidee“. Ich meine, von einem „Drang“ in mir ist da nicht viel zu spüren, während mir das „Drängen“ des Generalsekretärs CARDAUNS auf mich zeitweilig wirklich sehr unangenehm fühlbar gewesen ist.

Erst zwei Jahre nach Abschluß der französischen Ausgabe im „Anthropos“ erschien dann 1912 die deutsche Ausgabe. Ich habe schon in der Vorrede zu derselben ausgesprochen, daß ich mich mit der Fortsetzung derselben gar nicht beileiden werde, und, um es offen zu sagen, es erschien mir damals sehr zweifelhaft,

ob ich dazu noch einmal kommen werde. Ich habe auch mehrere Jahre verstreichen lassen, als der erste Band bereits vergriffen war, ehe ich mich zu einer Neuauflage desselben entschloß. Ich fand dann auch nicht die Zeit zu einer völligen Neubearbeitung der ersten Auflage, die ich auf eine eventuelle dritte Auflage verschob, und mußte mich begnügen, die unterdes erschienenen Werke hinzuzuarbeiten.

Auf ähnlich „unwilligem“ Wege ist auch das Werk „Völker und Kulturen“ entstanden. Ich habe schon in der Vorrede zu demselben kurz angedeutet, daß es nur „das unablässige Drängen des damaligen Verlags „Allgemeine Verlagsgesellschaft“ war, dem es schließlich gelang, das Widerstreben zu beseitigen“. Die Wirklichkeit war noch etwas drastischer. Ich hatte dieses Drängen mehrfach sehr nachdrücklich abgewehrt, und einmal war es bereits zu einer endgültigen Absage gekommen. Der damalige Direktor des Verlags, Herr JOSEF ROTH, ließ sich auch dadurch nicht entmutigen, immer wieder von neuem anzufragen, bis ich schließlich nachgab, aber nur unter der Bedingung weitgehender Freiheit in der Ablieferung des Manuskripts.

Schließlich muß ich es auch noch richtigstellen, wenn auch meiner „selbstständig dastehenden sprachwissenschaftlichen Forschung“ nachgesagt wird, daß auch sie schließlich — „im Banne der Weltanschauung“ — in meinem Werke „Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“ „ebenfalls zur Festigung der Kulturkreise und damit zur Stütze seines Ursprungs der Gottesidee dienen muß“. Der „Ursprung der Gottesidee“ hat in meinen Gedanken mit meinem Sprachwerk nichts zu tun gehabt. Zur Abfassung desselben trieben mich an: 1. Der Vorwurf Prof. M. HABERLANDT's, daß die kulturhistorische Schule die Sprachverhältnisse zu wenig herangezogen habe und 2. die Notwendigkeit, für den zweiten Band des Werkes „Völker und Kulturen“, der ja die geistige Kultur behandeln soll, die nötigen Vorarbeiten zu liefern für die kulturhistorische Behandlung des wichtigen Kapitels „Sprache“. Für meinen „Ursprung der Gottesidee“ hat mir, wie ich hier gestehen will, im Gegenteil im Anfang eine nicht geringe Schwierigkeit gemacht, daß als Ergebnis meiner „Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“ ich mich genötigt sah, die Nachstellung des Genetivs als Einwirkung mutterrechtlicher Verhältnisse und somit als eine verhältnismäßig junge Erscheinung zu betrachten, die nun aber doch gerade bei den ethnologisch ältesten Stämmen von Australien, den Kulin- und Kurnai-Stämmen von Südostaustralien, zu verhältnismäßig starker Einwirkung gelangt war.

Kurz: Ich bin natürlich nicht so töricht zu leugnen, daß meine religiöse Überzeugung wie zu allen Arbeiten, so auch — und besonders — zu meinen religionsgeschichtlichen Forschungen mir wertvollste Anregungen und Kräfte verleiht, aber ich muß es — soll ich sagen: leider, oder: Gott sei Dank? — in Abrede stellen, daß ich es dadurch zu jener fürchterlichen Geschlossenheit des Arbeitens und des Planens gebracht hätte, wie sie mir hier nachgesagt wird. Ich meine doch, durch eine ganze Reihe von rein fachlichen, gänzlich „uninteressierten“ und teilweise nicht ganz erfolgreichen Arbeiten auf dem Gebiete der Ethnologie wie der Linguistik den Beweis erbracht zu haben, daß ich das drangvolle Interesse der rein wissenschaftlichen Wahrheitsforschung in genügendem Maße empfinde und ihm Folge leiste. Wenn ich eine gewisse Bitterkeit darüber empfinden könnte, daß

ich diesen Anspruch mir noch in meinem 60. Lebensjahr erheben muß, so gilt das aber nicht gegenüber meinem hochverehrten Herrn Kritiker. Denn er schließt ja seine Besprechung, trotz mancher abweichenden Anschauungen, mit den loyalen Worten: „Man muß ihn seinem eigenen Genius überlassen, und kann anderseits sicher sein, daß die Religionswissenschaft auch so unter allen Umständen eine starke Förderung erfahren wird, da er als Forscher die Tatsachen allein sprechen zu lassen gewillt ist.“ Mein verehrter Kritiker wird sehen, daß ich auch die Tatsachen, deren besondere Hervorhebung sein großes Verdienst ist, zu ihrem Rechte gelangen zu lassen mich bemühe.

Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatistische Kinder.

Von W. A. UNKRIG.

(Schluß.)

temür (tat.-türk. *تيمور, تیمور timür, دمر demir*) (skr. *loha*, B. 803) Eisen, des weiteren jedes Metall, wie besonders hier bei Angabe eines zyklischen Jahres, gleichwertig dem chin. 金 *kīn* unter den 五行 *ou -hing*. 9. -*degen* siehe -*dagan/-degen*.

degedü (manju *dekdehun*: hoch) (tib. *mč'og*) (sin. 上 *cháng*) hoch, erhaben, der beste, majestätisch, edel, berühmt, heilig, der höchste. 3.

degereṅgüi (nomen des inneren Prozesses oder Zustandes, -*ṅgui/-ṅgüi*, von *degere*: oben, von oben, nach oben; das Beispiel beweist, daß das Element -*ṅgui/-ṅgüi* auch auf Nominalstämme folgen kann, während die Grammatiken dieses Bildungselement für Verbalstämme reservieren; ein Verbum *degerekü* gibt es nämlich nicht) (tib. *bla-k'yad, dregs-pa, bčom*) Stolz, Dreistigkeit, Vermessenheit, Anmassung. 20.

degereki [*dēreki*] (cf. manju *dere*: facies, KAULEN 149, und *dergi*, supra, ibidem 48) (nomen conclusivum, -*ki*, enge Zugehörigkeit, Wurzelhaftigkeit ausdrückend, von *degere*, siehe *degereṅgüi*) (tib. *sten-gi*) oben befindlich, oberhalb, an der Oberfläche haftend. 16.

tegün-eṭe [*töünēse*], auch *tegüntē*: sep. von *tere*, das unregelmäßig dekliniert wird (tib. *de-nas*); dann, darauf. 3. 12.

tegün-i: acc. sing. vom Demonstrativ-Pronomen *tere*. 3. 7. 20.

tegün-ü: gen. sing. vom Demonstrativ-Pronomen *tere*. 22.

tegün-dür: dat.-loc. sing. vom Demonstrativ-Pronomen *tere*. 16.

tegyüber [*töügēr*], auch *tegün-iyer* kommt vor, instr. sing. von *tere* — dadurch. 21.

tegüs (tib. 'dom-pa) völlig, vollkommen, ganz. 9.

tegüs bayasxulantu (skr. *tuṣita*, Gr. Myth., cf. B. 369 — auch das Mongolische gebraucht die Transkription *tüšit*) (tib. *dga-lan*; findet sich oft als Klostername, allein oder in Zusammensetzungen) (sin. 極樂國 *kī-lō* (-*kouō* = mong. *oron*); cf. DORÉ, Recherches sur les superstitions en Chine, I, tome I, 1, 127) (jap. *gokuraku*: höchste Freude), mit höchster Freude, Stätte (*oron*) höchster Freude, Paradies (cf. skr. *suk-hāvati*, B. 1048), Wohnort der Seligen; der vierte der sechs Himmel über der materiellen Welt, Aufenthaltsort der Bodhisattva's vor ihrer Herabkunft zur Buddhaschaft auf die Erde. 9.

tegüs jirgalaṅ-un beye (skr. *sambhogakāya*, B. 1020. 177) (tib. *loṅs-spyod-[rdogs]-sku*; BARADIJN, Maitreya 20, Note 1: der selige Leib) (sin. 報身 *pao-chēnn*) der Leib völliger Seligkeit; ein Buddha in der Offenbarung. 9. — Ad rem: Journal Asiatique, XI^e série, tome I (1913), p. 585—590.

tegri siehe *teñri*.

tere (manju *tere*): pron. dem. auf Fernerliegendes hinweisend, jener, jene, jenes. 4.

tere metü (tib. *de-lta-bu*) so, in dieser, jener Art und Weise. 14.

tere tū auch das. 4.

terigüten (manju *deribun* Anfang, *b ~ g* wie mong. *debel ~ degel*: Mantel), wörtlich: „die mit einem Haupte, Anfang (*terigü[n]*) (versehenen)“ (*-tan/-ten*: plur. zu *-tu/-tü*, *-tai/tei*) (tib. *sogs*), dann: besonders, vorzüglich, in erster Linie (in bezug auf das Vorhergehende), das übrige, et cetera, und ähnliches: die Lexica notieren fast ausschließlich: „und so weiter“. 6.

terigülesi ügei (nomen impossibilitatis, *-ši ügei* vom Verbum *terigülekü*: den Anfang machen, an der Spitze stehen, aus *terigü(n)* [*leriün*]: der erste, Anfang [siehe *terigüten* in der Grundbedeutung] und *-la/-le*, Bildungselement des Verbum effectivum) (tib. *t'og-med*) anfangslos. 18.

ters. (lat. *ترس*) (persisch *tärsä* Christ, VON LE COQ, Kurze Einführung in die uigurische Schriftsprache in MSOS zu Berlin XXII, Westas. Studien, p. 95; GERMAN, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877) nach Kov. 1773: 1. die gegenüberliegende Seite; 2. Gegner (besonders des Buddhismus), Asketen und Geistlichkeit der Brāhmaṇa's, 3. ein ungebildeter Mensch, Barbar [man vgl. den Gebrauch von *eretik* (Häretiker) als Schimpfwort im russischen Volksmunde für ungezogene Kinder usw.] — siehe *tirtiḱa*.

dergedede: den Genetiv regierende Postposition (tib. *drun-du*, *t'ad-du*, SCHMIDT, Tib. Gr. 170) zu, nach — hin, in der Nähe von, bei, neben, vor, unter. 11. [*tere tūsimel belgečün dergede kürēt*: jener Beamte kam zum Wahrsager (Zeichendeuter, *belge*: Zeichen + *-či*: nomen actoris)].

diyan, auch *dayan* (BIMB. 154: ausdrücklich: *dēyan*) [kalm. *diyān*, *dayan*] (skr. *dhyāna*, B. 449) (tib. *bsam-gtan*) (sin. 禪 *chēn*, WIEGER, Boudhisme chinois, I, p. 107) (sin.-jap. *zen* bzw. *zazen*) Betrachtung, tiefes Sinnen, Meditation, Kontemplation, Verzückung. 11. — (Gr. Myth. 227 gibt *dhyāna* mong. mit *nutada sanaxu diyan*, was wörtlich „unentwegt nachdenkendes Dhyāna“ heißt, eine Tautologie, da *nutada sanaxu* die Übersetzung von *dhyāna* ist; cf. Kov. 683) (ad rem: HEILER, Buddh. Versenkung 10; KERN, Manual 56; HACKMANN, Der Buddhismus, I. Teil (2. Aufl., Tübingen 1917), p. 23—26; speziell für den chin. und jap. Buddhismus siehe: HACKMANN, Die Schulen des chin. Buddhismus in MSOS. 1911, Ostas. Stud., p. 232—266; HAAS, Die Sekten des jap. Buddhismus, Heidelberg 1905; ders., Die kontemplativen Schulen des jap. Buddhismus (in „Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens“, Bd. X, Teil 2, Tokio 1905, p. 157—211) und die hier zitierte Literatur; schließlich: R. KITA (Tokio), Über die jap. Mystik (mit besonderer Berücksichtigung des Zennismus) in „Zeitschrift für Buddhismus“, Jahrg. V (1923/1924), p. 157—176, ZEN, Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke des ZEN-Textes, übers. und eingel. von SCHÜEL OHASAMA; hrsg. von A. FAUST und R. OTTO, Gotha 1925. POZDNEJEV, Prof. A. M., Dhyāna und Samādhi

im Mongolischen Lamaismus. Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von W. A. UNKRIG. (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete, XXIII.) Hannover 1927. 48 SS. in 8°. Hier auch eine Aufzählung der Versenkungsstufen in Mongolisch mit teilweiser Sanskritrekonstruktion und deutscher Übersetzung. — [*diyan-du tekši aguulun dolon xonok-tu suubai*: in Betrachtung gleichmäßig vertieft, saß er sieben Tage da.]

tirtika: das transskr. skr. *tīrthika*, *tīrthaka*, *tīrthakara* (B. 365, 366) in brāhmanischem Sinne: ein Pilger an den heiligen Orten (*tīrtha*), ein Brāhmana oder brāhmanischer Asket (tib. *bram-ze*, mong. *biraman*). Kov. hat in seiner Mongol'skaja Chrestomatija, Bd. II, Kazaň 1837, p. 11, 256, auch einen Plural *tirtinar* (das Vorkommen der Silbe *ti* deutet stets auf fremde Herkunft). 13. — Statt *tirtika* steht meist *ters* (vide sub voce) (tib. *mu-stegs*, SCHMIDT, Tib. Gr. 209), in der Bedeutung „Gegner des Buddhismus“ mong. wiedergegeben durch *burugu* [*buruu*] *nomtan* „die mit falschem Gesetz“, Häretiker, Sektierer, Schismatiker, ἐσπερόδοξος, ungebildet, ungeschliffen (tib. *klo-klo*, SCHMIDT, Tib. Gr. 209), Grobian, Flegel. Zu dem unter *ters* erwähnten Gebrauch des Wortes *eretik* als Schimpfwort bei den Russen vgl. noch im Sinne von „ungebildet“ den russischen Ausdruck *nevěž(d)a* (ein Nicht-Wissender), βάρβαρος und עַם הָאֲרָץ bei den Talmudjuden.

-tu/tü siehe *-tai/-tei*.

-tu/-tü Dat.-Lok.-Suffix nach Vokalen und *-n*, *-ñ*, *-l*, *-m*.

-du/-dü Dat.-Lok.-Suffix nach den übrigen Konsonanten.

toin (tib. *btun-pa*, *rab-byuñ*, *rab-tu-byuñ-pa*) geistliche Person, Anwärter auf den Mönchsstand, Mönch, vorzugsweise ein solcher von adeliger Abkunft (СЫБЫКОВ, Buddhist-palomnik u svjatyn' Tibeta, Petrograd 1918, p. 428). 11.

dooradus (Kov. liest *dooratus*): plur. zu *dooratu*, *dooradu* [*dorodu*] unten befindlich, niedrig stehend, unbedeutend, ungebildet, tiefstehend (geistig, moralisch, sozial). 7. [*usu abxu tülē abxu dorodusiin üile*: Wasser holen (und) Holz holen (ist) Sache, Arbeit niedrig stehender Leute].

dooradus-nugul: doppelte Pluralform des vorhergehenden Wortes, wie sie stellenweise recht beliebt ist. 7.

toniluksan: part. praeteriti von *tonilxu* (tib. *'grol-ba*, *t'ar-barm-'gyur-ba*) errettet, befreit, erlöst werden. 19. — Das part. aoristi des caus. von diesem Verbum, *tonilgakči*, gebrauchen die Bibelübersetzer für σωτήρ, ob zu Recht, dürfte bei der Divergenz des Erlösungsbegriffs in Christentum und Buddhismus, für letzteren in allen Schattierungen und Synonymen von „Erlösen“, Gegenstand einer interessanten missionswissenschaftlich-linguistischen Studie sein.

toga [*tō*] (manju *ton*, Zahl, Summe; Aufzählung, Verzeichnis, VON DER GABELENTZ 202) (skr. *sāṅkhya*, B. 1031) (tib. *grañs*, *t'o*; man beachte den Anklang an die mongolische Form der Umgangssprache) Zahl, Menge, Rechnung. 13.

togatu: nomen facultativum sive spectativum von *toga*. 9.

- toga tomši ügei* (tib. *grañs-med*) unzählig, unermesslich. 13.
- togaladu*: conv. conj. von *togalaxu* [*töloxu*] (manju *tolombi*: zählen, aufzählen, VON DER GABELENTZ 202) (tib. *bgrañ-ba, rtsi-ba, grañs-'drin-pa*): verb. eff. von *toga* — zählen, aufzählen. 21.
- togolxu, togulaxu, dugulxu, toulaxu* (ou getrennt!) [*tuulxu*] (tib. *rdags-par-'gyur-ba*) eindringen, durchdringen, durchqueren; bis ans Ende gelangen; vollendet werden; verstehen, begreifen, wissen. 12.
- tobči* (manju *tohon* Knopf, VON DER GABELENTZ 201) (skr. *saṃkṣepa*, B. 990) (tib. *sgrog-ril*) Knopf; Abkürzung, Inhalt, Resumé (Titel).
- tobčilaxu* (tib. *sgrog-ril-sgrog-pa*): verb. eff. von *tobči*: abkürzen, vereinigen, das Resultat ziehen, resumieren. 3.
- tobčilabasu*: conv. cond. von *tobčilaxu*. 3.
- tusa* (manju *tusa*: utilitas, KAULEN 148) (tat. *توشوم*) (tib. *smān-pa*) Nutzen, Hilfe, Wohl, Gewinn, Vorteil, Dienst, Mitarbeit. 6. [*tusa kürgeksen kümīni ači xariul*: einem Menschen, der Nutzen gestiftet, statt Dank ab].
- tusa-yi бүтүгекчи* (skr. *siddhārtha*, B. 1044. 50.) (tib. *don-grub*, Gr. Myth. 241) (sin. 成就 *tch'êng-tsiōu*, DE HARLEZ, Vocabulaire, 8, no 40: qui a achevé son affaire, sa mission; REMUSAT: celui qui acheve, qui perfectionne) der Nutzen Stiftende; der erste Name des hist. Buddha.
- dotugadu* [*dotōdu*] (von *dotor*: im Innern, innen; *mergen erdem dotor nu-xu*: der Weise verbirgt die Vorzüge in sich) (tib. *nañ-pa, nañ-mč'od*) im Innern befindlich, bei Hofe (des *Xān's*); nahestehend, Nächster, Verwandter, Landsmann; in bezug auf die Religion: buddhistisch; *dotogadu nom* (tib. *nañ-pai č'os* — siehe SCHMIDT, Tib. Gr. 209) die innere Lehre. Rechtgläubigkeit, Buddhismus. 16. — cf. *gadagadu*.
- tula* [kalm. auch *tölö*]: Postposition: wegen, um ... willen, zum Zwecke ..., um zu ...; cum gen., doch kann das Gen.-Suff., wie oft in vorliegenden Texten (z. B. *baixu tula* 3), auch fehlen. Titel. 3. 4.
- tulada* [kalm. auch *tölödū*] dasselbe wie *tula*. 8.
- dumda* mittlere, in der Mitte befindlich, mittelmäßig. 5.
- tur/-tür, -dur/-dür*: andere Formen für *-tu/-tü* (also Dat.-Lok.-Suffix) bzw. *-du/-dü*. 3.
- duratxal* (nomen effectivum, -l, von *duratxaxu*: den Wunsch erwecken, aufmuntern [jemanden und sich], erinnern, ermahnen; Stamm: *dura[n]*: Wunsch, Wille, Verlangen, Neigung, Geschmack — und das in seiner Funktion nicht näher definierbare Bildungselement *-txa/-tke*) (skr. *smṛti*, B. 1091) (tib. *gleñ-mo, dran-pa*) Gedächtnis, Erinnerung; Gedanke, Überlegung; Urteilsfähigkeit. 20.
- doroīdal, doroīdul* (BIMB. 164: *doroital*) (Nomen des Resultats, -l, von *doroīdaxu*: schwach werden, sinken, gänzlich herunterkommen, von *doroi*: schwach, unfähig, und *-da/-de*, dem Bildungselement des verb. instrumenti) Erniedrigung, Verlust, Zerstörung. 9.
- tü* siehe *-tu/-tü*.
- dü* siehe *-du/-dü*.
- tübšin* (ursprünglich conv. conf. eines nicht mehr nachweisbaren verb. acquiritivum (Element -ši) *tübsikū* vom Stamme *tüb* (tat. *توب*) (manju *tob*:

rectus, sincerus, KAULEN 148): Zentrum, Konzentration, gerade Richtung, Aufrichtigkeit) jetzt Adverbium: gerade, eben, gründlich, gesetzt (gesetztes Wesen), solide, ruhig, friedlich, bescheiden, Ruhe, Frieden. 7.

tüšit ist transkr. skr. *tuṣita* (B. 369) (das Mongolische und Kalmükische gebraucht zur Wiedergabe von skr. *u* meist *ü*; cf. *buddha*); siehe *tegüs bayasxulantu*. 14.

tüšimet: unregelmäßig gebildeter Plural (Posobie 72) von *tüšimel* (tib. *blon-po*) (sin. 官 *kouān*) (sin.-jap. *kwan*) Beamter, Würdenträger, Offizier, Minister. 7. — *tüšimel* ist, genau genommen, nomen exacti, -mal/-mel, vom Verbum *tüšikü*: hinneigen, sich stützen, sich verlassen auf, also: „jemand, auf den man sich verlassen darf“, für einen Beamten gewiß eine recht schöne Bezeichnung.

tümen (cf. RUDNEV, Mat. 130) (tat. تۆمان) (neupersisch تومانی) (manju *tümen*: zehntausend) zehntausend, der höchste Zahlbegriff der Mongolen (die weiter aufwärts liegenden werden dem Tibetischen bzw. Sanskrit entnommen), dann: eine unzählbare Menge (skr. *ayuta*, B. 46; *prayuta*, B. 604, eine Million, damit den Begriff von *tümen* für unbegrenzt hohe Zahl fassend) (tib. *k'ri*, *k'ri-ŋo*, *k'ri-p'rag*) (cf. russ. *tma* oder *tma* im Ausdruck *tma-tmuščaja*: eine unzählbare [schwere] Menge) (der Name der Stadt *Tjumen* im Ural!) (Zum Gebrauch hoher Zahlwörter zur Bezeichnung des Unendlichen, Unfaßbaren cf. das hebr. מֵאָה tausend; dieselbe Wurzel bedeutet im Äthiopischen „zehntausend“, GESENIUS-BUHL, 39; ibidem מֵאָה als: Tausendschaft, Geschlecht, größere oder kleinere Abteilung eines Volkes. — Nach HELMOLT, Weltgeschichte, 2. Aufl., Bd. VI [Leipzig-Wien 1921], p. 119, bildete „eine Zehntausendschaft = *tuman* in ‚der Goldenen Horde‘ eine besondere Provinz“. Bei Nomadenvölkern, hier Mongolo-Tataren, dort Hebräern, kann uns diese Gleichheit in der Bezeichnung nicht überraschen). 14.

düčün [döčün] (manju *dehi*, VON DER GABELENTZ 41) (tib. *bži-bču* [t'am-pa]) vierzig. 12.

tügegeksen: part. praeteriti von *tügegekü* (caus. von *tügekü*) allseitig verteilen lassen. 16.

tügekü allen zu gleichen Teilen etwas geben, allseitig verbreiten, zerstreuen. 16.

tügeksen: part. praet. von *tügekü*. 10.

tügürimüi: descriptivum praesentis von *tügürikü*, *tügerikü* (und kontrahiert *türükü*) (tib. *lam-stor-ba*, 'gol-ba) eigentlich: im Kreise herumgehen (cf. das hintervokalische *togorin*: um — herum, Umgebung, Umfang; manju *tohorō*: Rad, Kreis, VON DER GABELENTZ, 201), dann: den Weg verlieren, sich verirren, sich trennen. 19.

-tür, *dür* siehe -tur/-tür.

düri (cf. manju *durun*: Gestalt, Form usw., VON DER GABELENTZ 49) (tib. *č'a-byad*, *ñams*, *č'ugs*) Form, Gestalt, Aussehen, Bild, Muster, Beispiel, Anschein. 13.

türü (manju *doro*: disciplina, fas, cerimonia, KAULEN 149; Weg, Regel, Ordnung, Sitte, Handlungsweise, Lebensart, Beruf, Grundsatz, Prinzip,

VON DER GABELENTZ 45); *dorolon*: Lebensregel, gute Sitte, Umgangsformen, Riten, Etikette) (tat. تورم) (tib. *c'ab-šog, lugs*) (sin. 道 *taó*) (sin.-jap. *tó*, jap. *michi*: auch: Kaisertum, Herrschaft), Gesetz, Regel, Naturgesetz, Prinzipien, Gewohnheit, Ritus; Regierung, Leitung; Welt, Weltordnung, Dasein, Staat, Staatswesen (cf. *türü gereltü*: die lichtvolle Regierung) (bei BIMB. 167: Licht des Intellekts — svět razuma) (manju *doroi eldemghó*, nach TIMKOVSKI, Voyage à Péking, Bd. II, p. 45: règne illustre) (sin. 道光 *taó-kouāng*) Name der chinesischen Regierungsperiode 1820—1850). 7. Siehe *türül*.

türün: conv. conf. von *türükü*. 16.

türül (nomen effectus von *türükü*: entstehen, geboren werden, aber auch aktivisch: erzeugen, hervorbringen) (skr. *jāti, jātaka*, B. 329) (tib. *skye-ba*, unter Umständen *rnam-t'ar*, cf. SCHMIDT, Tib. Gr., 216, das auch im Mongolischen als *namtar*: Liste, Biographie von Inkarnationen, figuriert) Geburt, Wiedergeburt, Existenz, Daseinsform. 3.

türül abxu (tib. *ñin-'tams-sbyar-ba*) „Geburt nehmen“, den Prozeß der *μετεμφοχως* durchmachen, wiedergeboren werden. 3. 6. 19.

türüget: conv. distributivum von *türükü*, siehe *türül*. 20.

türükü siehe *türül*.

türügülkü [*töröülkü*] (caus., -*gul/-gül [-uul/-ööl]*, von *türükü* in dessen aktiver Bedeutung) gebären, hervorbringen, zeugen, entstehen lassen, erwecken, der Entstehung von ... (acc.) Vorschub leisten. 6. 20.

türüksen: part. praet. von *türükü*. 17.

dürben [*dörbön*] (tat.-türk. دورت) (manju *duin*) (tib. *bži*) vier. 5. — *dürben* hat 12 die Bedeutung „der vierte“; bei Angabe des Datums steht einfach die Kardinalzahl mit dem Dat.-Lok.-Suffix.

dürben aimak dandar (tib. *rgyud-sde-bži*) die vier Tantra-Abteilungen. 13. — Es sind: 1. *üile-in ündüsün* (skr. *kriyātantra*, B. 228. 351) (tib. *bya-bai rgyud*) Tantra der Tat. 2. *yabudal-un ündüsün* (skr. *ācāratāntra*, B. 72. 351) (tib. *spyod-pai-rgyud*) Tantra religiöser Übungen. 3. *yoga-in ündüsün* oder *foxom uciral-un ündüsün* (skr. *yogatantra*, B. 749. 351) (tib. *yoga, rnal-'byor*) Tantra der mystischen Einigung. 4. *teṅsəl ügei yoga-in ündüsün* (skr. *anuttarayogatantra*, B. 49. 351) (tib. *rnal-'byor-bla-na-med-pai-rgyud*) Tantra der höheren mystischen Einigung. 13.

dürben ünen (skr. *caturatyāni*, B. 290. 998; *caturdharma*) (tib. *c'os-bži*) (sin. *séu-tchēnn*) die vier (buddhistischen) Wahrheiten. 12.

I.

Laṅba siehe *tabun aimak*. 12.

luus: plur. von *luu* (tat. لوى) (skr. *nāga*, B. 463) (tib. *klu, 'brug*) (sin. 龍 *lōung*) (sin.-jap. *ryō*, jap. *tats'*) Drache. 12. — ad rem: Gr. Myth. 233; Oč. 403. 405. 428. 475.

-luga -lüge: Komitativ-Suffix (cf. sub: *kiget*). 5. — *-luga* vertritt 15 gewissermaßen das *anu*, kann aber auch ohne Schwierigkeit als Komitativ-Suffix gefaßt und wiedergegeben werden.

Lümbini oder *Lumbini* (nach BMB. 108 auch *Lombani*) das skr. *Lumbinī* (tib. *lum-pa-nii-tal*) Name des Parkes, in dem Buddha geboren wurde. 9.
-lüge: vordervokalische Form von *-luga*.

m.

magat (skr. *niyata*, B. 475) (tib. *ñes-pa*, *ñes-par*) sicherlich, wirklich, genau, bestimmt; Wirklichkeit, Überzeugung. 3.

magat ügei (skr. *aniyata*) (tib. *ñes-pa-med*) „nicht sicher“, vielleicht, möglicherweise. 3.

magu, *magui* [muu] (skr. *durga*, *durgatātā*, B. 406; cf. die indische Göttin *Durgā-Kālī*) (tib. *ñan-ne-ba*, *ñan-bu*) schlecht, böse, schlimm, häßlich, übel, garstig, unglücklich und die entsprechenden Substantiva. 3. 17.
 (skr. *durdaiva*, Kov. 1987) (tib. *ñan-'gro-ba*, *ñan-soñ-ba*) böses Schicksal, unglückliche Lage. 3.

Mašan siehe *tabun aimak*.

maši (manju *umesi*, VON DER GABELENTZ 214) ad modum, sehr, außerordentlich. 18.

Maḡada (auch *Magada*, *Maghada*, *Magadha*) des skr. *magadha* (B. 673) (tib. *Ma-ga-d'a*, Gr., Weg nach Šambhala 41) Name eines Landes. 11.

Ma-ha-maya (auch *Maxamaya*), das skr. *mahāmāyā* (statt des sonst gebräuchlichen bloßen *māyā*) (B. 693. 701) „große Illusion“ (tib. transkr. *ma-hā-mā-ya*, übersetzt *sgyu-'p'rul-ma*) Name der Mutter Buddha's. 9.

mendelekü siehe *mendelübei*. 14.

mendelübei: imperf. von *mendelükü*, *mendelekü* (verbum effectivum, *-la/-le* — für *-le* ist hier *-lū* eingetreten — von *mende*, *mendü* (cf. RUDNEV, Mat. 103): gesund (auch als Grußformel gebraucht), eigentlich „gute Gesundheit wünschen, begrüßen, dann: geboren werden. 10.

mendüleksen: part. praet. von *mendelükü*; siehe *mendelübei*. 10.

mēden: conv. conf. von:

mēdekü (tib. *šes-pa*, *'Fal-ba*, *go-ba*) wissen, erkennen; mit Hilfe der Sinnesorgane wahrnehmen. 10.

metü wie (vergleichend), quasi, ähnlich, sichtlich; hinter dem Begriff, mit welchem verglichen wird, stehend; bildet mit dem vorhergehenden Wort ein Nomen (sive adverbium) similitudinis nec non cuiusvis defectus, also mit einer gewissen Einschränkung (Pos. 60); *naran metü*: etwa wie die Sonne. 4. 14.

mergen (manju *mergen*, VON DER GABELENTZ 147) (tib. *gyor-po*, *mk'as-pa*, *rñon-la-sgrin*) geschickt, flink, gewandt, fähig, gelehrig, anständig; klug, weise, erfahren, gelehrt; ein geschickter Jäger, besonders Schütze; häufig als Name.

minu (Umgangssprache und manju *mini*): Genetiv von *bi*, wodurch das Wort zum Possessiv-Pronomen wird; mein, das meinige; in Verbindung mit dem Substantivum ist es gleichgültig, ob *minu* vor oder hinter dem Nomen steht. 18.

minggan (manju *minggan*) (koibalisch und karagassisch: *muñ*) tat. مىڭگان, türk. مىڭگان, *ḡ ~ m*) (cf. unser „Menge“) (tib. *stoñ*) tausend. 14.

muñxak (entstanden aus einem selbständig ungebräuchlichen *muñxa*; *-k/-k* ist ein in seiner Funktion nicht näher definierbares, ziemlich häufiges Nominalbildungselement; der Stamm *muñxa* begegnet uns wieder in *muñxaran*, siehe dieses Wort) geistige Rückständigkeit, Dummheit, dumm, stumpfsinnig, blöde, Unwissenheit, Inferiorität [*erdemtei merged muñxak dotoro zoboloñtai*: der würdige Weise ist in ungebildeter Umgebung ein Dulder]. 20. — *muñxak* ist eines der „drei Gifte“ (mong. *gurban xoora*; sin. 三毒 *sāntōu*) (sin.-jap. *sandoku*, LANGE, Thesaurus Japonicus, I, 49), aus denen alles Übel hervorgeht. Diese drei Gifte sind mit Angabe der sie symbolisierenden Tiere: 1. *muñxak* (skr. *moha*, B. 727, auch *avidyā*, *a-* privativum + B. 855) (tib. *rmoñ-ba*, *gti-mug*, *dmun-ba-čan*) — Schwein (vgl. unseren Ausdruck: „dumm wie ein Schwein“) (mong. *gaxai*, tib. *p'ag-pa*, sin. 豕 *chēu*, jap. 豚 *butta*); 2. *urin* (skr. *dveṣa*, B. 428) (tib. *že-sdañ-ba*) Zorn, Haß, Wut — Schlange (siehe die Äquivalente unter *mogai*); 3. *tačiyañgui* [*tačiñgui*] (Nomen zum Ausdruck eines inneren Zustandes, inneren Prozesses, *-ñgui/-ñgüi*, von *tačiyaxu*: heftiges Verlangen tragen, einen Hang nähren, sich der Leidenschaft hingeben; zugrunde liegt ein unselbständiger Stamm *tači*; das Verbalelement ist *-ya/-ye*) (skr. *rāga*, B. 764) (tib. *'dod-pa*, *'dod-č'ags*, *č'ags-pa*, *rkam-pa*) Verlangen, sinnliche Liebe, loddernde Leidenschaft, Wohllust — Hahn, Huhn (mong. *takiya* [*taḱā*]; türk. *tavuq*, *tawuq*; tib. *bya*; sin. 鷄 *kī*; jap. *niwatori*). Zwischen *takiya* und *tačiya(ñgui)* besteht etymologisch entschieden ein Zusammenhang und das Symbol der Leidenschaft ist nicht übel gewählt. — Ad rem cf. Oč. 73 und die Tafel *Sansar-un kürde*, GR., Padmasambhava, 37 und Tafel II, Man, A monthly Record of Anthropological Science, I (1901), p. 1—4 und Tafel.

muñxaran: conv. conf. von *muñxaraxu* (verb. acquis., *-ra/-re*, von dem beim vorigen Wort gegebenen Stamm) (tib. *rmoñ-pa*, *mt'oms-pa*) dumm werden, moralisch und psychisch herunterkommen; die Geistesgegenwart verlieren. 20.

muñxaraḁu: conv. conj. von *muñxaraxu*; siehe *muñxaran*. 20.

mogai [*mogoi*] (skr. *sarpa*, B. 1023) (tib. *sbru*) Schlange. 13.

modon (manju *moo*. KAULEN 150: arbor, liguum; *fodogon*, *fodoxo*: Weide, Baum: RUDNEV, Nov. dan., 11; *fodo*: arbre: DE HARLETZ, La religion nationale des Tartares orientaux etc. Bruxelles 1887, p. 36) (skr. *mūla*, B. 719) (tib. *šin*) (sin. 木 *mōu*) (sin.-jap. *moku*, *boku*; jap. *ki*, merkwürdig, daß im Kleinrussischen *kij*, im Polnischen *ki* Stab, Knüppel bedeutet; hierher der Stadtname *Kiev*; cf. franz. *queue*!) Baum, Holz, Balken, Planke, Stange; bei den Burjaten Bezeichnung der russischen *Versta* (1'067 km). 11.

mori(n) [*mörin*] (manju *morin*, VON DER GABELENTZ 150: Pferd, Reiterei; ADELUNG stellt im Mithridates, Teil I, Berlin 1806, p. 516, die Analogie *morin*: Mähre [Pferd] auf; russisch ist *merin*: Wallach; Dr. IVANITZKY-INGILO, ein geborener Georgier, teilt mir mit, daß in der Sprache seines Volkes in poetischen Werken der Ausdruck *merani* (მერანი) für Pferd

gebraucht wird) (skr. *aśva*, B. 62) (tib. *ria*) (tat.-türk. *ات*) (sin. 馬 *mà*) (sin.-jap. *ba*, jap. *uma*) Pferd. 11.

mün [*mön*] (tib. *yin*) ja, wirklich, tatsächlich, genau; ita est. 3.

mün činar (tib. *ño-bo-ñid*) Wesen(haftigkeit), Eigentümlichkeit, wahre Eigenschaft (alles Sichtbaren und Unsichtbaren). 3.

**mün činar-tai* wesentlich, substantiell, selbständig. 3.

münke [*mönke*, cf. den bekannten Herrschernamen *Müngke Chan*, korrekt: *münke xagan*: der ewige Herrscher] (tat. *منكو*) (tib. *rtag-pa*) ewig, unvergänglich. 3. — Siehe die Wiedergabe dieses Wortes in *P'ags-pa*, in tibetischen und mongolischen Charakteren bei Gr. Myth., 58, Fig. 44; zum Worte selbst vergleiche man Journal Asiatique, XI^e série, tome I, p. 451 sseq.

mür [*mör*] (skr. *mārga*, B. 702) (tib. *lam*, *žabs-rjes*, *yig-šar*) Spur, Weg, Pfad, Ordnung, Methode, Regel, Lebensführung, Benehmen (conduite). 13.

müren (skr. *nada*, B. 455) (tib. *gñan-po*, *klun-ma*, *č'u-klun*) (sin. 河 *hó*) (sin.-jap. *ka*, jap. *kawa*) Fluß. 11. — *müren* hat auch die Bedeutung: See, z. B. *Baigal müren*: der Baikal-See; doch cf. *dalai*.

mürgül [*mörgöl*] (nomen effectus von *mürgükü*, vide sub verbo) (skr. *nama-sya*, B. 458) (tib. *p'yag-'fal-ba*) Verneigung, προσκύνησις, Verehrung, Anbetung. 8.

mürgümüi (descriptivus praesentis von *mürgükü*) (skr. *namo*) (tib. *p'yag-'fal-lo*) ich verbeuge mich, gebe die Ehre der Anbetung (SCHMIDT, Tib. Gr., 279). 8. — Parallel zu der bekannten Zufluchtsformel (skr. *śaraṇagamana*, B. 934. 935. 256; tib. *'kyabs-su-'gro-ba*) lautet die Verehrungsformel:

skr. <i>namo buddhaya</i>	tib. <i>saṅs-rgyas-la</i>	} <i>p'yag-'fal-lo</i>	mong. <i>burxan-dur</i>	} <i>mürgü-müi</i>
<i>namo dharmaya</i>	<i>č'os-la</i>		<i>nom-dur</i>	
<i>namo saṅghaya</i>	<i>dge-dun-la</i>		<i>xuwarak-tur</i>	

Ich verneige mich vor dem Buddha, ich verneige mich vor der Lehre, ich verneige mich vor der Mönchsgemeinde.

Im Mongolischen sagt und schreibt man gewöhnlich kurz: *gurban erdeni-dür mürgümüi*: ich erweise den drei Kleinodien die Verehrung. Das *namo* des Sanskrit ist auch im Mongolischen als *namowa*, defektiv *namo*, erhalten geblieben. Bekannt sind auch aus dem japanischen Buddhismus die Verehrungsformeln *Namo Amida Butsu* und *Namo myō hō reŋge kyō* (HAAS, Der Buddhismus der Japaner in HINNEBERG'S „Kultur der Gegenwart“, I, 3, p. 237).

mürgükü [*mörgökü*] (skr. *nam*, B. 457) (tib. *p'yag-'fal-ba*, *p'yag-mḍad-pa*, *p'yag-byed-pa*) niederfallen, sich bis zur Erde verneigen. 8. — *mürgükü* ist möglicherweise ein Verbum modale mit dem sonst beim Zeitwort nicht nachweisbaren Element *-gu/-gü* vom Nomen *mür*: Weg, gebildet. Es sei daran erinnert, daß die frommen Tibeter und Mongolen ihre Heiligtümer, Tempel etc. durch eine Umwandlung verehren, wobei sie die Länge des Weges, niederfallend und sich ausstreckend,

mit ihrem Körper messen. Der diesbezügliche terminus technicus ist dann ganz allgemein für den Begriff religiöser Verehrung erweitert worden.

ĩ. ě

İagan (skr. *śveta*, B. 979; *sita*, B. 1043) (tib. *dkar-po*) (sin. 白 *pě*) (sin.-jap. *haku*, jap. *shiroi*) weiß, fein, edel, vornehm (*İagan yasun*: weißer Knochen = edle Abkunft, Adel). 4. 6. — WINKLER kombiniert 298 *İagan* mit jap. *sahe*: glänzend, hell sein.

İalixai (die Lexika kennen nur *İaligai* und *İalagai*) leer; verworren, unsinnig, dumm; unanständig. 5.

İaligai üge (tib. *İag-'k'yal*, 'ĉ'al-'ig) leere Phrasen, dumme Redensarten. 5. *İak* siehe unter *İalab*.

İaklaši ügei (nomen impossibilitatis, -ši + *ügei*, vom Verbum *İaklaxu*: durch die Zeit bestimmen, zeitlich ausmessen, verb. effectivum, -la/-le, von *İak* [tat. ٭اق] [cf. *İalab*] Zeit) (skr. *apramāna*, siehe *İramāna*, B. 603) (tib. *İpag-med*) unermesslich, zahllos, unvergleichlich; außerordentlich; unbestimmt. 8. [*xān köböün ökligö İaklaši ügei ökči*: verschwenderisch verteilte der Königssohn Almosen.]

İengel (skr. *lalita*, B. 790) (tib. *rol-pa*) Fröhlichkeit, Zeitvertreib, Amusement, Freude; Triumph. 9.

İengeđü: conv. conj. von *İengekü* (tib. *rol-par byed-pa*) sich freuen, fröhlich sein, sich amüsieren, sich die Zeit vertreiben, Wohlbefinden empfinden, das Leben genießen. 15. [*İarga đēđü dolōn-yēr maši İengekči*: an den sieben erhabenen Methoden hohen Genuß empfindend.]

İeİek (uig. *ĉäĉäk*, MSOS. 1919, Westas. Studien, 106) (sojotisch: *İetük*) (tat.-türk. ٭چچك, چچك) (skr. *kusuma*, B. 200) (tib. *me-tog*, *ze-prog*) (sin. *houā*) (jap. *hana*) Blume, Blüte. 10. — Cf. hebr. ٭צפצפה Blume, ٭צפצפה Blumenflor, GESENIUS-BUHL, 622.

İeİeklik (nom. collectivum, -lik/-lik, von *İeİek*) (tat.-türk. ٭چچكلك) (tib. *İ'os-po*, *İkyed-most'al*) Blumengarten, dann: Parkanlagen, Park, künstliches Wäldchen, Hain. 9.

İek siehe *İabxur İek*.

İegerlekü [*İerlekü*] (verb. eff. von *İeger*: Reinheit, Keuschheit, Enthaltsamkeit) sich enthalten von (= acc.), mäßig sein in etwas. 4. [*İayuul öüni İanaİi arban İara nüüli İerle*: indem du über diesen entsetzlichen (Zustand) nachdenkst, enthalte dich von den zehn schwarzen Sünden!]

İerek, *İerik*, *İirik* (٭چيرو, چيرو) (tib. *İmag*) Armee, Truppe, Heer; Krieg, Feldzug. 7.

İinar (tib. *İbyiİs*, *İiđ*) (sin. 性 *İing*, COUVREUR 313: qualité ou disposition naturelle) (sin.-jap. *İhō*, *İei*) Eigenschaft, Wesen, Natur, Prinzip; natürliche Veranlagung, Charakter, Temperament. 3.

İigulgan [*İuulgan*, *İuulgun*] (mit Hilfe von -gan/-gen werden aus Verbalstämmen Nomina zur Bezeichnung eines Objekts gebildet, welches der im Verbum zum Ausdruck kommenden Handlung bzw. Zustand, unterliegt; *İigulxu*: sich versammeln, sich häufen, sich vermehren; doch

kann man das Nomen auch als aus dem caus. *čigulgaxu*: sammeln und dem relativ seltenen und in seiner Funktion nach unserem Sprachempfinden nicht definierbaren Bildungselement -n entstanden denken) (skr. *saṃgāma*, B. 991) (tib. *ṭogs-pa*) Versammlung, Ansammlung, Gemeinschaft, Menge, Masse; Herde; das Ganze; Gegenstand, Ding; alles zusammengesetzte Materielle. 8. 15

čidal (nomen effectus, -l, das Resultat, die Fähigkeit bezeichnend, von *čidaxu*: können, vermögen) (skr. *śakti*, B. 926; Gr. identifiziert in „Der Weg nach Šambhala“ (München, Akademie, 1915), p. 88, einmal *śakti* mit *prajñā* = *Σοφία*, was dann dem mong. *biliḱ*, tib. *śes-rab*, entspräche) (tib. *nus-ma*) Möglichkeit, Fähigkeit, Können, Kunst, Stärke, auch: physische Kraft. 3. — [*uula örgömö čidaltai*: mit solcher Kraft, daß er einen Berg emporheben kann.]

čilagun [*čiluun*] (manju *wehe*) (tat.-türk. *طاش*) (skr. *śila*, B. 949) (tib. *rdo, gor-ma, ju-bo*) (sin. 石 *chëu*) (sin.-jap. *seki*, jap. *ishi*) Felsen, Stein, Mineral. 16.

tu/tü („gesprochen“: *ču/čü*; in der Umgangssprache *či* und *čigi*) Konzessiv-Konjunktion: obwohl, wenn auch; dann aber auch zur Verstärkung, Hervorhebung dienend: auch, und, ebenso. 4.

tuxak [*tuxuk*] (tib. *dkon-bo*) selten, teuer, kostbar und die entsprechenden Substantiva. 3. — [*edēr bayan kümün ökligö ökü tuxuk*: daß ein Mensch, reich an Habe, Almosen gäbe, ist selten.]

tuxak degedü (tib. *dkou-mč'og*; siehe SCHMIDT, Tib. Gr., 187: „Gott“ (eigentlich die höchste oder vornehmste Seltenheit). — Die Bibelübersetzungen gebrauchen seit JÄSCHKE's Zeiten bis auf die letzte mir bekannte Ausgabe (1913) *dkon-mč'og* für אלהים und θεός: der höchste Schatz, die höchste Seltenheit (bei Kov. 2194 außerdem noch: die Gottheit in ihrer Trias). 3.

čoklas: plur. von *čokla* (vokalisch auslaufende Nomina bilden, sofern sie leblose Objekte bezeichnen, den Plural durch Agglutination von -s) (wahrscheinlich aus: *tuk*: alle, gesamt, und dem sonst nur am Verbalstamm gebräuchlichen Element -*ča/-če*) (skr. *skandha*, B. 1066) (tib. *p'un-pa, (s)buṅs*) (jap. *un*) Haufe, Menge, Masse, Koloß, Bau, Gebäude, Bestandteile eines Ganzen (in dieser Bedeutung cf. KERN, Manual 51 ad *skandha*), der menschliche Leib, das Ganze, alles Komplizierte, Materie, Objekt. 14.

tü siehe *tu/tü*.

č, y, j.

daḡun (von gleichem Duktus mit *yagun*) [*zuun*] (manju *tanggu, tanggô*) (tib. *brgya*) hundert. 9. 10.

yagun [*yuun*], *yaguma* [*yuuma*] (manju *jaka* Ding, Sache, Materie; Tier) (tib. *či, či-ga*) was?, irgend etwas; Objekt, Sache, Habe, Besitz, Angelegenheit. 14.

yaguma ügei nichts. 8.

yagumas (Plural vom *yaguma*, siehe *čoklas*) (übrigens ist *yaguma* = *yagu(n)* + *ba* (= was + etwa), *b ~ m*) (tib. *ka-ča*) Dinge, Sachen; Eßvorräte. 8.

yabuxu (manju *yabumbi* gehen, einhergehen, reisen) skr. *gam*, B. 252) (tib. 'deñ-ba, 'gro-ba) gehen, wandeln, ausüben, tun, verfahren, handeln, sich benehmen. 7.

yabugulxu (caus. von *yabuxu*) (tib. *č'as-su-'jug-pa*) gehen lassen, fortschicken, zum Handeln etc. veranlassen. 3.

dabsar (skr. *antara*, B. 27) (tib. 't'ams) Zwischenraum, Spalte, Riß, Mitte; Raum, Fläche, Strecke; Zeitraum. 6. — WINKLER 302: *zabsar* Riß — jap. *sabaki* lösen, trennen.

dabsar ūgei (skr. *anantara*, B. 27) (tib. 't'ams-med) „ohne Zwischenraum“, unmittelbar, unaufhörlich. 6. 21.

ḍalagu [zaluu] (tib. *gžun-nu*) jung, Jüngling, Jugend. 10.

dalaradu: conv. conj. von *dalaraxu* (wahrscheinlich verb. acquis., -ra/-re, vom Stamme *dala[n]*: Regiment, Hauptmann) (manju, KAULEN 150: *dshalan* cohors; VON DER GABELENTZ 116: *jalan* Reihe, Reihenfolge, Abteilung von hundert) Einzug halten, dahinschreiten, von wichtigen Persönlichkeiten, also verb. honorificum: in Begleitung eines Gefolges (*dalan*), was ganz allgemein zum orientalischen Milieu paßt; sich hinbegeben nach ..., Richtung nehmen auf ..., sich ausrichten (eine Abteilung Soldaten!). 9.

ḍalbaril Bitte, Gebet, Flehen. 8.

ḍalbaridu: conv. conj. von *ḍalbarixu* (manju *jalbarimbi* beten, VON DER GABELENTZ 117) (بالوارمق, يالبارمق) (tib. *gsol-'debs-pa*) bitten, beten, flehen. 7.

Ḍambutib, Ḍambutib, Ḍambutib [Zambutib]: das transkr. skr. *Jambūdvīpa* (*jambū*: golden, B. 330; *dvīpa*: Insel, Kontinent, B. 428; daher die wörtliche mongolische Übersetzung *altan delekei* (tib. *gser-kyi-sa-gži*): die goldene Oberfläche der Erde) (tib. *ḍam-bu-gliñ*) (sin. *nân-chén-póu-tchaou*: *dwīpa* du Shan (Jambu) du midi, DE HARLEZ, Vocabulaire, 37; jap. *nan zembu shu*) eine der vier Inseln, die nach der buddhistischen Kosmologie (cf. KÖPPEN, Die Religion des Buddha, Bd. I) das Universum bilden, unsere Erde, κατ' ἐξ' ἧς das indische Festland, Hindustan. 9. — Nach Gr. Myth. 230 kommt skr. *Jambū* vom Drāviḍa-Radikal *ce*: rot sein; Beziehungen zwischen „rot“ und „Erde“ finden sich öfter; cf. 𐤚𐤍 und arab. أَرَمَة — 𐤚𐤍 Erde (siehe FRANCKE, Tibetische Hochzeitslieder, Hagen 1923, p. 11).

ḍayaga(n) [zayān] (skr. *dama*, B. 386) (tib. *las, skal-ba, sku-skal-ba, rañ-gžin*) Schicksal, Los, fatum, Verhängnis; der freie Wille; der Befehl, die Fügung des Himmels (*teñri*); das was die Chinesen als 天命 *t'ien-ming* bezeichnen. 3. 6. 17.

yeke (skr. *mahā*, B. 693) (tib. *č'en-po*) groß, ein Großer, ein Höhergestellter. 5. *yeke*s (Plural von *yeke*; das Wort schließt sich, trotzdem es sich im vorliegenden Falle um vernunftbegabte, lebende Wesen handelt, deren Plural nach vokalischem Auslaut -nar/-ner erfordert, der unter *toklas* vermerkten Regel an) Große, hohe Herren, Würdenträger, Machthaber, verdiente Personen. 7.

yegütkü [yöütkü] (tib. *y'p'o-ba*, *spo-ba*) fortgehen, vorübergehen, übersiedeln, verschwinden, sterben. 14.

yerü im allgemeinen, überhaupt, gewöhnlich. 7.

yeründük, *yeründek*, *yeründek* (tib. *gñen-po*) gewöhnlich, allgemein (BIMB. 199); entgegengesetzt; Gegenmittel; Gegner, Feind, Rivale. 14.

yerüŋgei (skr. *sādhāraṇa*, B. 1033) (tib. *t'un-moñ*) allgemein, gewöhnlich; gemeinschaftlich. 3.

derge [zerge] (manju *jergi*, VON DER GABELENTZ 119: Reihe, Ordnung, Grad, Stufe; gleich, ähnlich, dergleichen usw. — auch KOV. hat 2326 für das Mongolische die Ausdrücke „et le reste, et les autres, et cetera“) (skr. *krama*, B. 227) (tib. *gral*, *rim-pa*, *'dra-ba*) die Bedeutungen unter manju, dann: Reihenfolge, Würde, Rang, Klasse, Sorte, Stufe, Staffel. 13.

dergečilen (conv. conf. von einem in den übrigen Formen ungebräuchlichen [cf. *dakin*!]) Zeitwort *dergečilekü*, dem das Nomen *derge* zugrunde liegt; -čila/-čile bezeichnen wir als Bildungselement eines Verbi imitativi — das Element besteht aus -či [nomen actoris] und -la/-le [verb. effectivum]) adverbial: der Reihe nach, Stufe um Stufe, je nach Bewertung. 5.

-yi (sprich: *igi*; das Kalmükische schreibt auch -*igi*, unmittelbar mit dem Stamm verbunden), Suffix des Akkusativ nach vokalischem Auslaut. 3.

yiśün (von gleichem Duktus mit *jisün*: Farbe, Bild) (manju: *uyun*) (tat.-türk. طۇن) (tib. *dgu*) neun. 11. 12.

jil (jakutisch *dsyl*) (tat.-türk. يىل) (tib. *lo*) Jahr, Jahreszeit, Zeit. 9. Siehe auch *on*.

jiran (von gleichem Duktus mit *yiren*: neunzig) [*žiran*] (tib. *drug-ču* [-t'am-pa]) sechzig.

jirüken [zürüken] (tat.-türk. يۈرۈك, يۈرۈك) (koibalisch, karagassisch *türäk*, *düräk*) (skr. *hrdaya*, B. 1120) (cf. ferner: armen. *սիր*, griech. *xapdia*, lat. *cor*, slaw. *serdce* und unser „Herz“) (tib. *sñiñ*) (sin. 心 *sīn*) (sin.-jap. *shin*, jap. *kokoro*) Herz, Zentrum, Kern, Seele, Geist, Wesen, Quintessenz, Eifer, Entschlossenheit, Männlichkeit. 3.

jirgadugar, *jirgudugar* [zurgadugar] (tib. *drug-pa*, *drug-par*) der sechste, sechstens. 13. — Die Ordinalia werden aus den Kardinalzahlen durch Agglutination von -*dugar*/-*düger* gebildet, wobei *n* und *r* am Stamm fortfallen. Die Verkürzung im vorliegenden Falle um eine Silbe ist durch Kontraktion zu erklären; *jirgugan* lautet in der Umgangssprache *jurgän* (cf. RUDNEV, Mat. 91).

jirgal (nomen effectus von *jirgaxu* [manju *jirgambi*: ruhen, müßig sein, der Lust fröhen] sich freuen, gute Tage haben) (manju *jirgacun*: Muße, Müßiggang, Ruhe, Lust, Wollust) (skr. *śarman*, B. 936) (tib. *bde-skyid*) Frohsinn, Freude, Seligkeit. 7.

jirgalañ (nomen sensus, -*lañ*/-*leñ*, von *jirgaxu*; siehe *jirgal*) (tib. *bde*, *bde-ba*) vorwiegend das materielle Wohlergehen, Wohlstand; Seligkeit, Freude. 3. 4. 6.

jirgugan [zurgan] (tib. *drug*) sechs. 11.

jirtintü, *jirtenü*, *yertüntü* (Gr. Myth., XXXVII: *yèrtuntšu*) [*yirtintü*, *yirtimči*] (skr. *loka*, B. 801) (tib. *'jig-rten*) Welt, Weltall, κόσμος, Universum. 9.

- don* (jakutisch *don*) Volk, Gemeinde (nach BMB. 192 spezifisch burjatischer Ausdruck). Titel.
- dun* (von gleichem Duktus mit *don*!) (tib. *p'al-po, dbyar*) Sommer. 9.
- dobalañ [zobolon]* (nomen sensus von *dobaxu*: leiden) (manju *jobolon* leichte Krankheit, Leiden, Schade, Trauer, Unglück, Widerwärtigkeit) (skr. *duhkhā*, B. 405) (tib. *sdug-bsñal*) Leid, Elend, Qual, Trauer, Trübsal, Armut. 3. 6. [*ürgülzide zoboloñgiñ šiltāan eme*: die Ursache beständiger Leiden ist das Weib; cf. Gr., Padmasambhava 11: Der ununterbrochene Strom des *Samsāra*, das sind die Weiber.]
- yosun, yoson* (manju *yoso, giyan* Sitte, Gesetz, Grundsatz) (tat. *يو-ون*) (tib. *lugs*) (sin. 禮 li) Gewohnheit, Sitte, Gebrauch, Methode, Regel, Richtschnur, Ordnung, Lehre, Beispiel, Muster, Ritus. 3. 7.
- yusutai, yosutu* (tib. *č'a-lugs-čan, l'ul-ldan, lugs-čan*) in Übereinstimmung mit Regel, Sitte, Gebrauch; gesetzmäßig, richtig, schicklich; zeremoniell (das chin. *Li*!); in Parade; nach dem Schema. 7.
- đut* (tat. *توت*) (tib. *mu-ge*) Hunger, Hungersnot für Menschen und Vieh, Viehsterben, Futtermangel, Weidendürre (eine Folge heißen Sommers: *dun*; *đut* ist der Plural zu *đun*!) 7.
- đodoldan*: conv. conf. von *đodoldaxu* (ein Reziprokom, *-lda/-lde*, von *đodoxu*: schlagen, prügeln) sich schlagen, sich gegenseitig verhauen, raufen. 21.
- đokiyabai*: praeteritum, *-bai/-bei (-ba/-be)* von *đokiyaxu [zočōxu]* (*-ya/-ye* ist in seiner Funktion nicht näher definierbares Bildungselement; vom sonst ungebräuchlichen Stamm *đoki* — *đokis*: passend, zweckmäßig, gut, Würde, Anstand (cf. jakutisch: *dogur* Geschicklichkeit, Kunst, Neigung) und *đokixu*: lat. *decet* und *debet*) errichten, einrichten, vorbereiten, herstellen, machen, verfassen, überliefern. — Titel.
- đokiyal [zočol]* (nom. eff. von *đokiyaxu*; siehe vorhergehenden Ausdruck) (skr. *kārya*, B. 180, seltener *vyūha*, B. 920) (tib. *bkod-pa, mdad-pa*) Zusammenstellung, Anpassung, Vorbereitung, Schöpfung, Werk, Handlung, Tat; Ereignis, Moment, Periode. 9.
- đuil* (tib. *rigs-pa, č'a-ťan*) Abteilung, Klasse, Rasse, Spezies, Serie, Gruppe, Art, Sorte, Kapitel, Paragraph. 16.
- đuğeri* statt *đuğuri* (ein, wie Kov. 2424 hervorhebt, spezifisch burjatisches Wort, was ich aber nicht kontrollieren kann, da ich weder CASTRÉN'S „Versuch einer burätischen Sprachlehre“ (St. Petersburg 1857) noch das Russisch-Burjatische Wörterbuch des Propstes I. A. PODGORBUNSKIJ (Irkutsk 1909) zur Hand habe; BMB. hat 195 *đuğori*, was natürlich *đuğōri* zu lesen ist; das Wort dürfte mit *đok(đogok)*: Speise, Nahrung, zusammenhängen) Kost, Unterhalt, Mittel zur Ernährung; Habe, Habseligkeiten. 21.

k, g.

- keüket*: plur. von *keüken*: Kind (Titel).
- gebesü*: conv. conditionale von *gekü*: sagen. 17.
- getülkü, getülekü* (auch hintervokalisch *gatulxu*) (skr. *adhiya*, B. 14. 738) (tib. *bsgrol-ba, 'grol-ba*) von einem Ufer ans andere übersetzen; befreit

werden von der Materie, erlöst werden. 17. — *gurban gool getülbe*: über drei Flüsse sind wir schon gezogen; Sanang Setsen 62. 5.

kele(n) (manju *hele* stumm) (skr. *jihva*, B. 334) (tib. *ñag*, *lče*) Zunge (auch anatomisch), Sprache, Rede. 5.

kelkimel (nom. exacti, -mal/-mel, von *kelkikü*: aufreihen, aufziehen (Perlen auf eine Schnur etc.), sammeln, vereinigen, kompilieren (aus Büchern), aufgereiht; verbunden, kompliziert. 19.

gem (nicht mit *kem*: Maß, vom selben Duktus zu verwechseln!) (tib. *skyon*) Schaden, Laster, Übel, Böses, Gebrechen, Mangel, Schuld, Verbrechen, Sünde, schlechte Eigenschaften, Unglück, Elend. 6. 20.

kemen: conv. conf. von *kemekül* (manju *hendumbi*: sprechen; *gebu*: Name, Ruf; *gebulembi*: nennen) sprechen, sagen, reden, nennen; oft kurz mit „also“ übersetzt. 4. 5. 10. 14.

kemebesü (conv. conditionale, -basu/-besü, von *kemekü*: sagen) „wenn man sagt, daß ...“, „wenn nun die Rede ist von ...“ 4. 5. — entspricht häufig unserem Fragezeichen und wird oft überhaupt nicht übersetzt, sondern durch logische Betonung ersetzt; cf. beispielsweise in der Übersetzung des Neuen Testaments von STALLYBRASS und SWAN, Matth. 6. 13. 14. *ἄρα*, weil, denn: *tere yagun-u tula kemebesü*, wörtlich „wenn man sagt: jenes (ist) weswegen“.

kemekedmüi: descriptivus praesentis (-mui/-müi) passivi (-kda/-kde) von *kemekü*: nennen, also: heißen. 17.

gemtegekü (caus., -ga/-ge nach kurzen Vokalen, von *gemtekü* (verb. acquisitivum, -ta/-te nach *m*, *k*, *k*, *t*, *r*, von *gem*; vide sub voce) verderben (intransitiv), geschädigt werden; verderben (transitiv), schädigen. 21.

kējiye wann? dann, damals, als, vorläufig, bislang. 3.

gegen (kontrahiert aus *gegegen*, das auch vorkommt (Kov. 2495), so daß die Transkr. und die Kalm. eigentlich *gegēn* haben; das Kalm. hat ein Längenzeichen in Form eines wagerechten Strichleins rechts am Vokal) (manju *genggiyen* clarus, KAULEN 145) (skr. *āloka*, B. 88) (tib. *snan-ba* (-čan), *gsal-ba*) Licht, Glanz, hell, rein, klar, Antlitz, wichtige Person, Ehrentitel hochgestellter geistlicher Personen (*xutuktu*), Erhabenheit, Heiligkeit, Majestät. 10.

gegekü [*gēkü*, nicht zu verwechseln mit *gēkü* ohne das Längenzeichen (*udān*) über dem *e*: sprechen] (tib. *bskyur-ba*, *dor-ba*) fortwerfen, aufgeben, verlassen, verwerfen, ablehnen; verlieren; zügeln. 21. — Bimb. bringt 80 *gegekü* auch unter der Bedeutung: stöhnen, klagen, aufschreiben.

kegere [*kēre*] (tib. *byes*) freies Feld, unbewohnte Ebene, Wüste. 21. — [*abalačin yabuži tere söüni kēre xonoba* der Jäger machte sich auf und brachte jene Nacht in der Steppe zu.]

ker (nicht zu verwechseln mit *ger*: Jurte von gleichem Duktus) wie? wie (innerlich) beschaffen? 4.

ker metü ähnlich; wie?, in welcher Art und Weise, in welcher Eigenschaft?, in welcher Form? 4.

ger (manju *boo* Haus, Wohnung) (skr. *grha*, B. 269; unter Umständen *parigrahā*, B. 519) (tib. *k'añ*, *k'yim*) Haus, Domizil, Aufenthaltsort, für

die Nomaden *xaɣ' ɛʒaɣɣɪv* die Jurte, Filzhüte (cf. ad rem: PALLAS, op. cit., p. 171 sseq.), Hausstand, Hauswesen (*gerlei*: „der mit einem Hausstand“, Familienvater), Behältnis (z. B. *dabasun-u ger*: Salznapf; *šiker-ün ger*: Zuckerdose), Etui. 16.

gerel (skr. *raśmi*, B. 761) (tib. *gzer*, *bkrag*, 'od) Licht, Strahl, Glanz. 10. — *gerel* ist nomen effectus von einem im einfachen Verbum nicht vorkommenden Stamm, der uns aber in den Worten *gereči*: Zeuge, *gerebči*: Fackel (eigentlich: Lichtbehälter), *gegerekü*: leuchten, begegnet; ich fasse letzteres Verbum im Verhältnis zu *gereči* und *gerebči* ebenso wie *gegegen* zu *gegen*, so daß also ein Stamm *gege* das Ursprüngliche wäre, nicht etwa als Reduplikation.

kerek (tat. كرك) (tib. *dgos*) Notwendigkeit, unvermeidlich; Angelegenheit, Sache; Beschäftigung. 4.

kerek-üt: Plural zu *kerek*. 10; siehe *-ut/-ül*.

keregül [*keröül*, cf. franz. querelle!], *keregür* (tib. *gyod-k'a*, 'k'on-mo) Streit, Zank, Händelsucht, Skandal, Schikane. 20. [*salkiün söül burän nädani söül keröül*: das Ende vom Wind ist Sturm, das Ende vom Spiel — Streit (Sprichwort).]

keregül egüşekü Handel beginnen, Streit vom Zaun brechen. 20.

kerkidü (zum fragenden Adverbium gewordenen conv. conj von *kerkikü*: τὴ ποιεῖν; aus *ker*: wie? und *kikü*: tun, machen) (tib. *ji-ltar*, *ji-lta-bur*) wie?, in welcher Art und Weise? 18.

kilinte (Kov. liest 2529 *kilinta*) (aus *kiliñ* (manju *jili*) Zorn und dem unter *toktas* erwähnten Element *-ta/-te*) (skr. *kleśa*, B. 232; *pāpa*, B. 542) (tib. *sdig-pa*, *sdig-to*) Sünde, Fehler, Vergehen. 14.

kimural (nomen effectus von *kimuraxu*: in Unordnung geraten; letzteres wohl verb. acquis., *-ra/-re*, von einem selbständig ungebräuchlichen *kim*, an das ein Anklang im manju *kimun*: Feind, Feindschaft zu finden ist) (tib. 'k'rug-pa-p 'ruñ-krol) Unordnung, Gärung, Revolution, Putsch. 7.

kičiyeķü (manju *kicebe* fleißig, Anstrengung; *kicembi* sich bemühen) (tib. *dron-byed-pa*, *nan-tan-byed-pa*) streben nach ..., eifrig sein bei ..., sich üben in ... 4.

kiget (conv. distributivum von *kikü*: machen) „machend, gemacht habend“, und, auch (tib. *dañ*, ursprünglich ein Komitativsuffix (siehe SCHMIDT, Tib. Gr., 173); (SCHMIDT, Mong. Gr. 24; Pos. 82); wird ebenso wie *balbe* aus diesem Grunde in manchen Versionen, hauptsächlich kalmükischen, durch das mong. *luga* ersetzt; *СЫКОВ* erwähnt in dieser Bedeutung in Pos., 1. cit., auch *lüge*, das mir aber noch nicht begegnet ist, im Gegenteil haben mir vorliegende Schriften auch nach vorder-vokalischen Wörtern *luga*. 4. 6. 7. (cf. *büget*.)

kirgaxu (jakutisch: *kyryi*, *kyryjabyn* [in KOVALEVSKIJ's Transkription]) (tat. قرقمق, *dreg-pa*) schneiden, abschneiden, scheren, rasieren. 11.

kü (nach Pos. 81 ist in einigen Dialekten nach intervokalischen Worten auch *xu* bzw. *ku* anzutreffen) (cf. RUDNEV, Mat. 148 *-xu/-kü*: nämlich) auch, und, ebenso (überhaupt angliedernd und hervorhebend). 3.

künügen: conv. conf. von *künügekü* [kōnōkü] schädigen, beleidigen, kränken, bedrücken, grausam sein. 7. [*xamuk amitani eldeb arga-bēr kōnōkēi*: der alle Lebewesen in mancherlei Art quält.]

kündülekü (verbum effectivum, -la/-le, von *kündü*: schwer, gewichtig [Pfunde, Lasten]; metaphorisch: gewichtig, wichtig, ehrwürdig [cf. manju *kundu* Verehrung, Hochachtung]) manju *kundulembi* (tib. *p'u-dud byed-pa, rded-pa*) verehren, respektieren. 7. — Man vergleiche Beziehungen wie gravis — gravitatisch; βαρύς: schwer, wichtig, bedeutend, angesehen (MENGE, Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch, Berlin-Schöneberg 1906, p. 107 sub voce) und die Wurzel כבד mit ihren Derivaten in GESENIUS-BUHL, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A. T., Leipzig 1905, p. 298, 299.

kündi Gotniya siehe *tabun almak*.

kübegün [küböün] (cf. Gr. Myth. XXXVII sub *kubègun*) (skr. *putra*, B. 558) (tib. *bu, sras-po*) Sohn, Knabe, Jüngling. 9.

küsekü (tib. 'dod-par byed-pa, 'tal-ba, smon-pa) wünschen, verlangen. 4.

küseksen: part. praet. von *küsekü*. 10.

külti: wahrscheinlich das verstümmelte skr. *kolī* (B. 220) (tib. *bye-ba*, SCHMIDT, Tib. Gr., 84) zehn Millionen [POZDNEEV in K. R. S. 295: zehn Billionen, zahllos], überhaupt zur Bezeichnung einer unendlichen Menge etc. dienend. 9.

külgen (skr. *yāna*, B. 741; auch mongolisch transkribiert als *yana*) (tib. *bžon-pa, t'eg-pa*) (sin. 乘 *tch'èng*) (sin.-jap. *jō*) Reit- oder Lasttier, Art der Vorwärtsbewegung (zu Pferd, zu Fuß etc.), Wagen (weshalb des öfteren auch mong. *terge*), Vehikel, Weg, Methode, Mittel, Carrière, insonderheit der Heilsweg und seine Methoden (cf. ad rem: KERN, Manual, 61). 13. — Es wird unterschieden: 1. *Hinayāna*, B. 1110 (sub *hā*). 741; tib. *t'eg-dman, t'eg-č'uñ*; mong. *ütügen külgen, бага külgen, dooratu külgen*; sin. 小乘 *siaò tch'èng*; sin.-jap. *shojō* (ad rem: KERN, Manual, 142, Index). 2. *Mahāyāna*, B. 693. 741; tib. *t'eg-č'en*; mong. *yēke külgen*; sin. 大乘 *tai-tch'èng*; sin.-jap. *daijō* (ad rem: KERN, Manual, 143, Index).

kümün (man bilde die entsprechende hintervokalische Form und vergleiche damit lat. *homo, hominis*) [küün] (manju *niyalma*) (tib. *mī*) (sin. 人 *jěnn*) Mensch, Mann. 6.

küčir [küčir]: kontrahiert aus *kütün* und dem Instrumentalsuffix -iyer (*kütün* [küčün]) (manju *hōsun* Kraft, Macht, Reichtum) (tat. ܕܢܝܢ) (skr. *bala*, B. 628; *śakti* B. 926; *parākrama*, B. 517) (tib. *stobs, nar-ba, mt'u, šugs*) Kraft, Macht, Stärke, Energie; durch Energie, mit Kraft; *küčir* erscheint dann als selbständiges nomen adjectivum (tib. *drag-po, t'abs-čan, gñan*) mit der Bedeutung: heftig auftretend, gewaltsam, schwer, hart, drückend, gefährlich. 18.

gürün (manju *gurun regnum*, KAULEN 145, VON DER GABELENTZ 88) Reich, Regierung, Hof, regierende Dynastie. 8. — Das Wort finde ich nur bei RUDNEV, Mat., 79.

kürtele (conv. contemporale [RAMSTEDT, Konjugation des Khalkha-Mongolischen, 50. 111 — converbum terminale I], -*tala/-tele*, von *kürkü*: gelangen an, etwas erreichen) vertritt unser: bis (auch örtlich), solange als, während. 11 — [kalm. auch *kültür* durch Metathesis von *r* und *l* unter Assimilation des ersten und Abwerfung des Schluß-*ę*; *terigün-eę källün ula kürteleę*: vom Kopf bis zur Fußsohle].

kürdün(n), *kürde(n)* (manju *kurdun* Gebetrad der Buddhisten, VON DER GABELNTZ 137) (skr. *cakra*, B. 287) (tib. 'k'or-lo) (sin. 輪 *liün*) (sin.-jap. *rin*, jap. *wa*). Rad, Kreis, Scheibe, Sphäre, mystischer Kreis, Gebetsmühle; das altindische Symbol der Herrschaft. 12.

kšan: transkr. skr. *kṣaṇa* (B. 233) (tib. *skā-čig*, *skad-čig*) bei Kov. 2655: „pars temporis definita; equal to thirty calas or four minutes; Augenblick, der 75. Teil einer unserer Sekunden.“ 9. — Das Wort wird häufig mit Vorschlagvokal als *akšan*, *akšin* [kalm. auch *akčim*] gebraucht; hierzu gibt Kov. 136 die Erklärung: „der hundertste Teil einer Sekunde Augenblick, kürzeste Zeit.“

g.

galab (bzw. *kalab*), *galab*, *galab* und *kalpa*: das skr. *kalpa* (B. 169, unter II, 7: a day of Brahman, a period of 1000 yugas, the duration of the world) (tib. *skal-pa*, *bskal-dus*) (mongolisch übersetzt *tak* [tat. چاق, tib. *dus*]) Zeit, Periode, die Dauer des Universums, Katastrophe, Weltumwälzung, die Periode der Weltentstehung. 8. — (Cf. ad rem: KÖPPEN, Die Religion der Buddha, Bd. I, Abschnitt: Kosmologie.) *usun galab*: Wasser-Kalpa, Sintflut. [*galabiin züil ilgaxuni... toktoxu galab... axu galab... ebdereküi galab... xösun galab... zabsariin galab... yeke galab kemen nomloboi*: wenn man die Arten der Weltperioden unterscheidet, (so ergeben sich) der Kalpa des Werdens, des Bestehens, der Zerstörung, der Leere, des Zwischenzustandes und der große Kalpa; also hat er verkündet.]

r.

ridi, *riti*: das skr. *ṛddhi* (B. 138) (päli *iddhi*) (tib. *rdu-'p'rul*) magisch, Magie, Wunder, übernatürliche Kraft, übernatürliche Erscheinung, magische Verwandlung. 13.

ridi üdegülkä Wunder zeigen, Wunder tun. 13.

ridi xubilgan (in gewissem Sinne eine Tautologie — siehe die Bestandteile) (tib. *rdu-'p'rul*, *č'o-'p'rul*) magische Verwandlung von Personen und Gegenständen, Verwandlungsfähigkeit. 13.

ros, *rus* (statt des sonst gebräuchlichen *oros*; das Mongolische und seine Dialekte wie auch die Türk Sprachen und andere verwandte schicken den mit *r* beginnenden Fremdwörtern meist den Vokal voraus, der auf das *r* folgt) (tat. اوروس) (manju *oros*) (hungarice *orosz*) (koreanisch *orso*, SIEROSZEWSKI, Korea. 81) (cf. sin. *Ngô-lô-sêu*: Rußland, in „Deutsch-Chinesisches Handwörterbuch, mit besonderer Berücksichtigung der Schantung-Sprache“, Jentschoufu 1906/1907, p. 707) (tib. *rgya-ser*, wörtlich: Gold-Ausdehnung; cf. das unter *temür* Gesagte,

wonach letzteres Wort überhaupt „Metall“ bedeutet, wie auch das chinesische und japanische Äquivalent, wenngleich 金 *kīn* ursprünglich nur „Gold“ ist; ein mongolisches Sprichwort lautet: *temür-ün xagan oros-tu, čilagun-u xagan kitat-tu, nom-un xagan tübet-tü*: der Herrscher des Metalls [Eisens] in Rußland, der Herrscher des Steins in China, der Herrscher der Religion in Tibet) Rußland, russisch.

w.

wañ, das chin. 王 *wāng* (manju *wang*, König, Fürst, Prinz, VON DER GABELNTZ 220) (sin.-jap. *ō*) (in mongolischer Übersetzung *erke* (siehe dasselbe) oder *erkešil* (tib. *dbañ-ba*) Recht, Privileg, Vorzug, Macht, Stärke, unumschränkte Gewalt) Fürst (Pos. 7: chin. Titel). 7.

Waranaši: skr. *vārāṇasī* (B. 837) (tib. *ba-ra-na-sī*) (sin. *pouō-lô-nă*, der transkr. Skr.-Ausdruck; cf. KARLGREN in T'oung-Pao XIX (1918—1919), p. 117, 114) (im Mong. auch *Kaši*: skr. *kāśī* statt *kāśinagara*: die Stadt der *Kāśī's*, B. 453) Benares. 12.



Proverbes et contes Haya.

Par R. P. CÉSARD, des Pères Blancs.

Sommaire.

Première partie: Les proverbes.

Introduction.

Chap. I: Généralités — Verités de bons sens.

- 1° Dictions populaires.
- 2° Défiance et égoïsme.
- 3° Sens des oppositions.
- 4° Importance des choses.
- 5° Bavardage.
- 6° Insouciance.
- 7° Cadeaux.
- 8° Avarice.
- 9° Repas.
- 10° Mélancolie.
- 11° Mort.
- 12° Protection.
- 13° Habitudes.
- 14° Pitié.
- 15° Prudence.
- 16° Travail.
- 17° Procès.
- 18° Commerçants.
- 19° Vieillards.
- 20° Châteaux en Espagne.

Chap. II: Les vertus et les vices.

Preliminaires.

- 1° Les vertus — *Engeshozirungi*.
- 2° Les vices — *Emize*.

Chap. III: Les relations quotidiennes.

- 1° Plaisanteries — *Okushanzira*.
- 2° A chacun sa place.
- 3° Commerce des Grands.
- 4° Qui a beaucoup vu.
- 5° Les amis, la parenté.
- 6° Les caractères difficiles.
- 7° Les mauvais plaisants.
- 8° Restons chez nous.

Chap. IV: Quelques situations anormales.

- 1° La honte — *Nshoni*.
- 2° Les extrêmes — *Okushumbura*.
- 3° La contrainte — *Okugimbwa*.
- 4° Les tentatives.
- 5° La chance.
- 6° La malchance.
- 7° Les inexpérimentés.
- 8° Tant pis, c'est égal.
- 9° Il faut se consoler comme on peut.

Deuxième partie: Les contes.

Kagaruki, le chasseur intrépide.
Le magicien attrapé.
Légende du Lac Ikimba.
Les aventures de Marumbé.
Perrette chez les noirs.

Introduction.

Durant mon long apostolat chez les Bahaya j'ai noté avec soin leurs Récits, Légendes et Proverbes. Je cherchais par ce moyen à bien saisir ce qu'est la langue du peuple auquel j'avais affaire — je voulais prendre sur le vif l'indigène tel qu'il se montre à ses semblables, avec son originalité, ses mots expressifs, ses tours de phrase, ses mises en scène, en un mot sa mentalité. Le but poursuivi était d'apprendre la langue comme on la parle dans le pays et non pas, ce qu'on fait malheureusement trop souvent, traduire du mauvais français en un *ruhaya* plus détestable encore.

Les premières années, le labeur m'a semblé ardu, car si l'on arrive en quelques mois à comprendre «en gros» et à s'exprimer demême, il faut de l'application, de la constance, beaucoup d'observation et surtout le temps que rien ne remplace, avant de pouvoir converser comme le ferait un nègre bien élevé.

Les pages qui vont suivre seront-elles intéressantes? J'ose l'espérer. Sans doute, si je n'avais fait qu'aligner sèchement mon millier de proverbes séparés à peine par quelques titres, la lecture en eut été pénible et réservée aux seuls initiés, mais j'en ai déduit une foule de constations, de remarques, qui plus tard serviront d'in-

troduction à la psychologie du *muhaya*, quand le moment sera venu d'en tracer les lignes.

D'autre part ces moments de l'activité littéraire du noir pour rudimentaires qu'ils soient, me vengeront par leur publication des mouvements d'humeur que me causent certaines diatribes lancées contre telle ou telle peuplade africaine. On rabaisse comme à plaisir les facultés de nos pauvres noirs à faire croire qu'elles sont absentes ou incapables d'éducation. Et puis cette manie de généraliser, cette désinvolture dans les jugements condamnant en bloc toute une race, quelle autre source d'erreurs! Pour mon compte je parlerai uniquement des nègres au milieu desquels j'ai vécu. Les coutumes, les mœurs, les idées, tout cela est si divers parmi les peuples de l'Afrique centrale que ce qui vaut pour telle contrée ne vaudra plus pour telle autre. En conséquence le lecteur est averti que cette étude ne vise que les seuls Bahaya, à l'exclusion même de leurs plus proches voisins tels que Baganda, Basukuma, Banyoro, Banyaruanda, Basumbwa etc. Des voyages effectués au nord et au sud m'ont mis en présence de divergences assez profondes qui dûment constatées m'interdisent d'étendre à d'autres peuplades les caractéristiques découvertes chez les Bahaya.

Les proverbes Haya constituent le seul genre littéraire en usage dans le pays-genre assez spécial, on le conçoit. Ce sont des traditions transmises de père en fils, des dictons et maximes qu'on a entendus et dont on se sert dans la pratique de la vie, c'est un peu comme un écho de l'humanité à son berceau, dotée par Dieu des idées essentielles et inhérentes à sa nature. Les Bahaya ne vous citent ni leur Esope, ni leur Phèdre ni leur La Fontaine, peu importe qui le premier a trouvé ces proverbes. On les garde avec soin, on en use et on rehausse par eux le charme des conversations comme les fleurs printanières émaillent et embaument les près qui reverdissent.

Je n'ai pas à esquisser ici le portrait du Muhaya au point de vue ethnologique, le cadre dans lequel il se meut, etc. un article précédent en parle au long et au large¹; j'aborde donc mon sujet de plein pied.

Dans ce travail deux parties: la première de beaucoup la plus importante renfermera les Proverbes les plus frappants avec des inductions psychologiques justifiées par eux, la seconde nous donnera une idée de la verve des conteurs bahaya et de leur poésie.

Première partie: Les proverbes.

Le Muhaya est un observateur doublé d'un malicieux, les maximes et sentences qu'il emploie presque constamment en font foi. D'un mot souligné souvent d'un geste expressif, d'une phrase courte, concise, un juge dans un procès, un chef à la capitale, le roi lui-même, les auditeurs résument une situation, critiquent, excusent, condamnent ou absolvent.

Il me semble qu'à l'aide de ces proverbes on entre d'emblée dans l'âme du peuple; on saisit sur le vif ses impressions, ses idées, ses sentiments et sa façon d'apprécier les hommes et les choses. Au premier abord on est comme perdu dans un labyrinthe, on est en présence d'un monde nouveau qui à l'air de se dérober

¹ Comment les Bahaya interprètent leurs origines «Anthropos», XXII (1927), 441-465.

à l'européen, mais peu à peu l'esprit s'adapte à ces tournures étranges et alors quelle riche aubaine n'est pas le partage du missionnaire! C'est une mine inépuisable où il n'a qu'à prendre pour illustrer ses instructions et la vérité pénètre ainsi jusqu'au fond de l'âme de ses auditeurs.

Outre l'avantage de mieux faire connaître la mentalité indigène, l'étude des Proverbes en amène un autre. Au point de vue linguistique, c'est le langage le plus pur et le plus concis. Il est sans doute des mots anciens, des façons de parler qu'on ne connaît plus, mais dans l'ensemble ce sont des modèles et les meilleurs pour se former au style et au genre oratoire local.

Enfin si le missionnaire sait se les approprier et en user comme il convient, les noirs l'écouteront avec, je ne dirai pas, plus de bienveillance, les Bahaya estiment et chérissent leurs Pères, mais avec plus d'intérêt... Ils se diront l'un à l'autre: «Celui-ci est un des nôtres; nous pouvons avoir confiance en lui et lui parler à cœur ouvert, il nous comprendra.»

J'ai placé les Proverbes sous quatre rubriques ou chapitres. Cette division, disons-le, n'a rien de rigoureux. Il est des maximes susceptibles de plusieurs interprétations et tellement élastiques que les indigènes les emploient et les rattachent à divers objets, suivant l'inspiration du moment. Ces rubriques auront pour résultat de grouper les matières ayant entre elles des rapprochements d'idée ou de chose et seront précieuses pour faciliter la synthèse des observations recueillies.

Chap. I: Généralités — Verités de bons sens.

1° Dictons populaires.

Le Muhaya a retenu certains principes, adages philosophiques, qu'on doit avec un peu de recherche retrouver parmi tous les peuples.

A. Qui veut la fin, veut les moyens.

1° *A yega obushuma, ayega amaguru* — Qui s'étudie au métier de voleur, doit apprendre à courir.

2° *Atungwa Omukama azina, aikara akindikire* — Celui qui est comblé de faveurs par le Roi qui chante, demeure en costume de danse, c'est-à-dire; il faut en passer par les caprices de celui qui vous fait du bien.

3° *Alia ebya nkuba*², *aikara araramire* — Celui qui mange ce qui vient de la foudre, reste la tête en l'air.

4° *Ajwara entogoro*³, *abanzaho ekyai* — Celui qui se met une clochette au pied, commence par y attacher un lien de feuille sèche de bananier.

5° *Ekyalia obwongu tikisiga ishoke* — Celui qui mange le cerveau doit en passer par les cheveux.

² Le pays des Bahaya est sujet à des orages fréquents et terribles. Les indigènes ont des coutumes étranges pour se préserver de la foudre — seaux d'eau alignés, batterie de tambours etc. D'aucuns donnent au foudre la forme d'un coq et les extravagances à ce sujet ne sont pas peu nombreuses.

³ *Entogoro*. C'est l'habitude de s'attacher aux pieds des clochettes pour la danse: de cette façon le rythme est mieux scandé. Chez les Baganda la plupart des tout petits enfants en sont munis: ce qui est bien gênant durant les instructions.

6° *Emamba* ⁴ *ibiri tizichumbwa rwabya rumoi* — Deux mamba (gros poissons) ne se cuisent pas dans un seul petit plat.

B. Ignoti nulla cupido.

1° *Ngenda agira amahikiro* — Celui qui se promène a un but.

2° *Ekyo enda nemanya, omurundi gunyigya* ⁵ — Là ou s'est complu le cœur pendant la nuit, c'est là que tu vas le matin.

3° *Owo otamanya omwete iwe* ⁶ — Celui que tu ne connais pas, tu lui dis: «Eh, toi!» (sans respect.)

4° *Ashaba enkoko, abona nerahura* — Celui qui demande une poule en cadeau, la voit qui gratte le sol.

5° *Mbali otaiye mukazi, tomalirayo bigambo* ⁷ — Où tu ne prends pas femme, tu ne portes pas de paroles.

6° *Nikanura buli arakalire* — Qui dit: «C'est excellent», doit y avoir goûté. On parle de ce que l'on connaît.

C. Ne passe fier aux apparences.

1° *Amaja gake gagira embeba igomokire* — De petites maisons ont des souris grasses.

2° *Washemera enyuma nk'ekishenshe* ⁸, *omunda bikunyere* — Tu ressembles au kishenshe, beau à l'extérieur, à l'intérieur corrompu.

3° *Oburungi bw'enkoko* ⁹ *bwija ekiro* — L'utilité du coq se montre de nuit.

4° *Kabagwe teita nte* — Qui dit: «Qu'on l'égorge» ne tue pas la vache. Chien qui aboie ne mord pas.

D. Age quod agis.

1° *Omushenyi aba ayakomire* — Le faiseur de bois, c'est celui qui a lié son fagot.

2° *Obuchura muno tibugarura ayaja* — Pleurer beaucoup ne ressuscite pas le mort.

3° *Agamba ebyo njoki elia, talia byana byazo* — Celui qui parle de la nourriture des abeilles ne mange pas de leurs rayons.

4° *Empunu ekatiba eisinzi* ¹⁰, *eisoma byakuntuka eti: kambanze nduge*

⁴ *Emamba*. Les anguilles dont le lac et les fleuves foisonnent. Quelques-unes atteignent les dimensions extraordinaires et effraient à première vue.

⁵ *Gunyigya*. Habitude qu'ont les noirs de manifester leur contentement par un mouvement des ortels; ils le font si naturellement que parfois ils trahissent par là la joie qui les anime.

⁶ *Iwe*. Eh toi! dis donc toi! toi là-bas formule très employées et qui donnent du relief au discours. Evidemment on y met une sourdine quand on s'adresse à des chefs. Les vrais courtisans savent l'éviter — poussant la politesse jusqu'aux dernières limites.

⁷ *Bigambo*. Les pourparlers pour les fiançailles et le mariage s'appellent *bigambo* — paroles — le mot désigne aussi les contestations.

⁸ *Ekishenshe*. Jupon de fibres de bananier ou de palmier que la femme met pour les travaux des champs.

⁹ *Enkoko*. Le coq que l'on ne mange pas sert pour les sacrifices de divination qui se font la nuit.

¹⁰ *Eisinzi*. Plante rampante du genre de l'igname qui a des racines et des fruits appelés *masoma* dont les sangliers sont friands.

rubaju — Le sanglier creuse l'eisinsi, l'eisoma tombe. Il dit: «Que je finisse d'abord de ce côté.»

E. Pas d'effets sans cause.

1^o *Kalitungwa agira obwemero* — Celui qui sera comblé de faveurs a un prince (de prospérité).

2^o *Gahire buli agahembire*¹¹ — Celui qui a de la boisson fermentée, a préalablement chauffé.

3^o *Agambira omu ruhanga*¹² *aba natega* — Qui parle sur la colline appelle les démons.

4^o *Taliho azira muziro*¹³ *ogutakaitaga mwabo* — Personne n'a un interdit qui nait occasionné chez lui des malheurs.

2^o Défiance et égoïsme.

Le Muhaya par nature est plutôt défiant. Quand on le consulte pour un renseignement, il se demande instinctivement où l'on veut en venir, et, suivant les deux sentiments innés en lui: la crainte et l'intérêt, il vous répondra... donc assez souvent contre sa pensée.

Parfois il vous regarde en souriant, murmurant d'un air entendu.

Ka nyomoze, aba nagenda kumanya — Qui dit: «Que j'interroge» celui-là désire savoir. Nous traduirons: «je te vois venir, beau masque» donc tu ne sauras rien.

Peut être cette défiance a-t-elle accru chez lui l'égoïsme dont tous les peuples ont reçu leur bonne part. Chacun pour soi, dit-il souvent.

1^o *Ekimirongo tikigirira bwishemoi* — Le gosier ne connaît pas de parenté. Proverbe que nous retournons contre les payens qui nous offrant leurs enfants se figurent avoir assez fait pour Dieu, conformément à leur habitude qu'on peut se faire remplacer pour toutes choses.

2^o *Ekili kyawe kijunda nokara* — Ce qui est à toi, tu ne le jettes pas.

3^o *Ntunda bwange eseza* — Qui commerce ses articles vend cher.

4^o *Omuntu yajuruka, yayatwa orushabirizo* — Celui qu'on obsède de demandes, va s'établir ailleurs. Il continue de révéler son égoïsme. Ne t'inquiète pas pour autrui, c'est bêtise.

5^o *Akanena amaguja kamanya okwo karagamira* — Qui ronge les os sait comment il les avalera.

Il ajoute: ne compte que sur toi.

1^o *Orurakumara embeho, orweshenyera* — Le bois qui te réchauffera, tu le cherches toi même.

2^o *Eshubize igusa kake* — Les promesses se rassasient que faiblement.

¹¹ *Marwa*. Pour faire fermenter la bière (*marwa*) on met le moût de banane dans des récipients en forme de barques creusées dans un tonc d'arbre que l'on place dans la hutte, et l'on chauffe fort, à défaut de bois on l'enterre dans du fumier.

¹² *Ruhanga*. Colline. C'est le propre des sorciers le soir venu, de gravir la colline et d'appeler les Esprits, toujours dans le but de nuire à leurs ennemis.

¹³ *Muziro*. Chose défendue. Tabou. Voici son origine expliquée authentiquement.

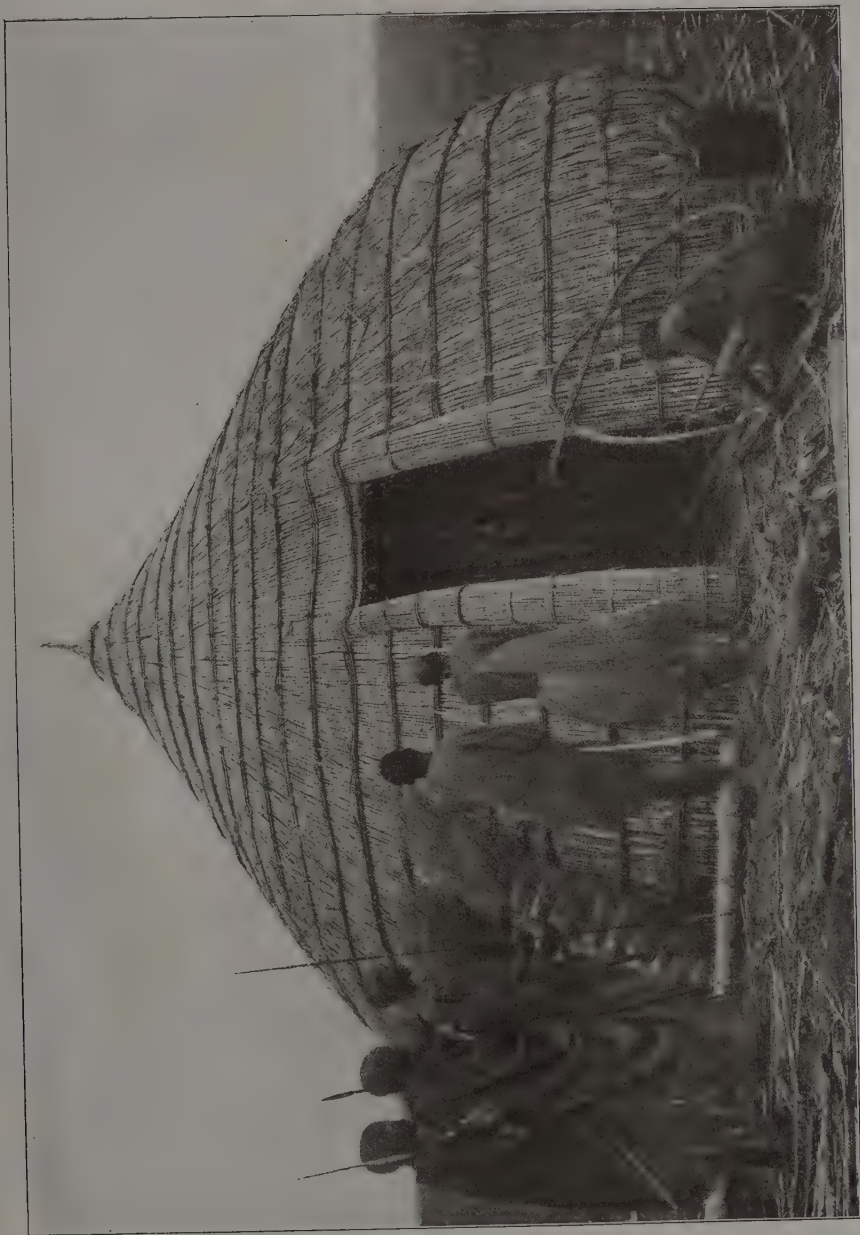


Photo 1: CÉSARD.

Construction d'une hutte.

Anthropos, XXIII, 1928.



Photo II: CÉSARD.

La causerie en famille.

3° *Akaana katali kawe, k'okatuma obukama, keramiza* — L'enfant des autres que tu envoies à la capitale saluer le roi, fait la cour pour lui-même (et t'oublie).

4° *Ayalima atakugabira, togira oti: alima* — Celle qui cultive et ne te fait pas part de son travail, tu ne dispas: «elle est laborieuse».

5° *Mulimiriza tagabira Nyamuha* — Celui qui travaille pour autrui ne gratifie pas son maître. C'est-à-dire: ne mérite de louanges que ce qui sert tes intérêts.

6° *Ayatungwa atahikize, tagitunga* — Celui qui n'a pas assez reçu, ne donne pas aux autres. On ne donne que de son abondance. *Prima caritas sibi.*

3° Sens des oppositions.

Le Muhaya est fin observateur et volontiers il fait part de ses réflexions. Parfois il a à un haut degré le sens des oppositions et les fait ressortir.

1° *Obunura bubili bwokya amatama* — Deux choses agréables au goût brûlent les joues. On ne peut servir deux maîtres à la fois, par exemple suivre la religion de Jesus-Christ et pratiquer la polygamie.

2° *Okwombeka kuzengerera, okuhabya terabira* — Construire, est l'affaire de longs mois de travail, mais détruire c'est l'affaire d'un moment.

3° *Omukama n'akukamisa*¹⁴ — Le roi, c'est celui qui te traite.

4° *Mbali otakya, amatwi gakyarayo* — Là ou tu ne te promènes pas, les oreilles se promènent.

5° *Kanyasi kamoi kamara obwoki omu muzinga*¹⁵ — Une seule petite paille suffit à enlever le miel de la ruche.

6° *Emosho ekukamire niyo ndyo* — Le bras gauche qui traite pour toi, c'est le droit.

7° *Gajungwa enkunani, ganyobwa abesigire*¹⁶ — La bière faite par un homme nu est bue par ceux qui ont fait toilette (litt. se sont frottés de beurre).

8° *Omwa Kitini nibasheka, omwa Kimanzi nibachura* — Chez le poltron on rit; chez le brave, on pleure.

9° *Ekizimu tikyebembera ndira*¹⁷ — L'enveloppe de la banane ne précède pas le bout rouge au bout du régime. On ne met pas la charrue devant les bœufs.

10° *Mukaikuru, ekirumiko? at: okibaze omu barwaire*¹⁸ — La vieille, ou est la corne à ventouser? Elle répond: cherchez-la chez les malades.

11° *Hayanga burai aba atabuhairwe* — Qui refuse une grande taille, c'est celui qui ne l'a pas reçu.

¹⁴ *Omukama.* Jeu de mots sur le nom du Roi. Celui qui traite: *mukama*.

¹⁵ *Muzinga.* La ruche indigène formée d'un tronc d'arbre.

¹⁶ Les bananes se foulent dans la barque (*bwato*) par des individus peu habillés. La bière qui'en sort est absorbée par des gens en costumes de gala dont le beurre joue le plus grand rôle.

¹⁷ *Ndira.* Queue du régime. Grosse tige terminée par un cône rougeâtre assez volumineux.

¹⁸ *Ekirumiko.* Les ventouses sont des cornes de tout dimension percées à l'extrémité. On aspire avec force, la peau se soulève, une feuille de banane la maintient dans cette position. Les ventouses sont toujours scarifiées avec un instrument quelconque. A remarquer la réponse malicieuse de la vieille — suis-je malade moi?

Malgré son insouciance habituelle que nous relèverons il a aussi le sens des responsabilités.

1° *Entambara y'obuso ita obakurasi* — Le crime commis chez le Roi retombe sur les courtisans.

2° *Obutware abuhabwa nym'enju*¹⁹ — C'est le chef de maison qui a l'autorité.

3° *Asiga ekimulesire, omuhanda aba guliho* — Qui oublie le but de ses démarches est encore en chemin.

4° *Agamba ekibi tiwe aba akilesire* — Celui qui dit une parole néfaste, n'est pas celui qui apporte le malheur.

5° *Güte eruga nyinayo omu kanwa* — «Tue-la (la vache)» cette parole sort de la bouche de son maître.

6° *Akatatwire kashasa nyinako* — Ce qui n'a pas été confessé, fait souffrir son maître. Application directe au sacrement de pénitence.

7° *Ruheta marobo mwe amanya okwo aragaheturura* — Celui qui courbe les hameçons sait comment les redresser.

8° *Aiya akaato buziba, mive akagarurayo* — Celui qui ramène une barque du large, c'est lui qui l'y retourne.

4° Importance des choses.

L'indigène comprend l'importance des choses et la souligne à l'occasion.

1° *Orwo kunyagwa amaani, onyagwa eigana ly'ente*²⁰ — Au lieu de t'enlever ta force, il vaut mieux t'enlever cent vaches. Santé vaut mieux que richesse.

2° *Orwo kugira orutimba rw'ebishusi ogira ekirere*²¹ — Plutôt que de posséder un plein filet de bishusi, aie un kirere.

3° *Engoma emoi tejuga murango*²² — Un seul tambour ne donne pas la batterie.

4° *Ntwire nayamara* — Qui dit: «je suis installé» c'est celui qui a fini de construire.

5° *Obukuru bw'entongo, orwo yakya akabunu*²³ — La maturité d'un ntongo se remarque à l'extrémité. Sens: Comme on connaît le roi, on l'honore.

5° Bavardage.

Le Muhaya comme tous les noirs est grand parleur, parfois cependant il reprend les bavards mais le plus souvent il les excuse détestant par principe les misanthropes et les silencieux qu'il appelle des empoisonneurs.

¹⁹ Le chef de maison est responsable, car il commande, dirige, organise. Son autorité est incontestable et reconnue par les membres de la famille.

²⁰ *Igana*. Ce mot: 100 est synonyme de troupeau. On l'emploie l'un pour l'autre. Le contexte précise sa signification.

²¹ Le *kishusi* est laalebasse vulgaire pour puiser de l'eau. Le *kirere* c'est laalebasse élégante, bien frottée de beurre, reluisante de propreté avec laquelle on se rend en société.

²² *Murango*. Batterie annonçant l'apparition de la lune. STANLEY a écrit: quand la lune paraît, l'Afrique est en fête. C'est tout à fait vrai pour les Bahaya.

²³ *Ntongo*. Petite citrouille très agréable au goût, l'extrémité est rouge à sa maturité.

1° *Engambagambi temanya okwo ejumire nyinazara*²⁴ — Le bavard manquant de circonspection ne sait pas qu'il a insulté sa belle-mère.

2° *Mukama w'endimi akasinga ha mbe ndekire* — Le bavard a vaincu le silencieux.

3° *K'okunira ekishwa*²⁵, *bikwaka empeju* — Qui a trop de respect pour la termitière se prive de champignons. Faute de parler, on meurt sans confession.

4° *Nagamba, nkaangirwa akira nkesiza* — Qui dit: «On ne me l'a pas donné (le cadeau), surpasse celui qui s'est tu. Il a parlé au moins!!»

Tout en disant des riens, il est malicieux à ses heures. Par exemple à ceux qui le trouvent âgé il répond finement et du tact au tact.

1° *Ikengya*²⁶, *oli mukuru? ate: aha wamboneire, nitwingana* — Ikengya, comme tu es âgé! Il répond. «Depuis si longtemps que tu me connais, nous sommes égaux en âge.»

2° *Obukya nibwira bwinganisa omwana na ishe* — Les jours qui se suivent rendent égaux le fils et le père.

6° Insouciance.

L'insouciance est aussi un des traits distinctifs de la race; pourtant elle est corrigée par mille conseils prudents que nous verrons plus loin.

Cette insouciance tient à la situation privilégiée que lui a faite la Providence. Peu de besoins, abondance de nourriture dans une région fertile.

1° *Ekibanja ky'emparara*²⁷ *ne yo yagwa* — La bananeraie de la sauterelle, c'est là où elle tombe. Ne pas s'en faire.

2° *Eja etyo, ebagwa etyo* — Comme la vache est morte, on la dépèce.

3° *Ekirungi kisiga ekindi, amatai gasiga amajutai*²⁸ — Une bonne chose en laisse une autre, le lait laisse le beurre.

4° *Emirembe ekamisa empereka*²⁹ — L'insouciance fait traire une vache mise en dépôt.

5° *Tibigenda akalya abyoba Karagwe*³⁰ — «On n'emporte pas la nourriture» dit l'insouciant, et il a mangé des citrouilles au Karagwé.

7° Cadeaux.

Les cadeaux sont appréciés à l'égal des repas dont nous parlerons tout à l'heure. Le Muhaya est quémendeur d'une part et de l'autre c'est une forme

²⁴ *Nyina zara*. Belle-mère. Elle a la même réputation partout, semant la discorde dans le ménage pointilleuse et rancunière.

²⁵ *Kishwa*. Termitière. C'est avec le tambour l'insigne de la royauté. Le nouveau roi est intronisé sur la termitière. La reine des termites voraces, énorme chenille de la grosseur du doigt enfermée dans un carapace d'argile est portée fidèlement au roi quand on l'a découverte.

²⁶ *Ikengya*. Personnage plein d'esprit, introduit souvent sur la scène.

²⁷ *Mparara*. Sauterelle ordinaire, non comestible. Les criquets seuls sont à redouter et leur venue présage la peste bovine.

²⁸ *Amajutai*. Beurre. Le Muhaya ne boit que le petit lait, tant il aime le beurre pour sa toilette.

²⁹ *Empereka*. Mentalité curieuse, on peut user d'une chose mise en dépôt. Au propriétaire à ouvrir l'œil.

³⁰ *Karagwe*. Le Karagwé est un pays pauvre en bananes, il faut s'y nourrir de grains et de courges.

d'orgueil très répandue chez les riches que de donner pour le plaisir d'entendre faire de soi un éloge dithyrambique. On s'imagine avec quelle impétuosité le peuple se rue à la curée et sait faire la cour à quia la richesse. Les Bahaya sont comme partagés en deux classes: les riches orgueilleux et les pauvres rusés et flatteurs.

Au point de vue chrétien bien des idées sont à réformer sur l'aumône.

1^o *Kanyumunywa nka noshara engozi y engonge*³¹ *ate: ayashwire aba yazatire* — K... petit oiseau, tu prépares un berceau de ngonge? Il répond: qui a marié équivaut à enfanter. — Qui est en faveur va recevoir.

2^o *Arakuha enkole, arakuroza omugobe*³² — Celui qui te donnera des ignames commence pas s'offrir ses feuilles.

3^o *Atomize tahwa ikuranga* — Ce qui n'est pas encore sec, tu continues à le passer au feu. Constance dans la demande.

4^o *Oburanura butandika n'enanga*³³ — Ce qui sera joli (chant) commence avec l'instrument. On reçoit d'abord peu, puis beaucoup.

5^o *Enjura*³⁴ *etetiza egora ababo* — Le noble qui n'emprunte pas fait honte aux siens.

6^o *Oruhu*³⁵ *rwayomire, enshwerai itaha* — Quand la peau est sèche, les mouches rentrent à la maison. Dans la prospérité beaucoup d'amis, dans l'adversité: personne.

7^o *Ekiha mutima, ebyara bitaishura* — Ce qui donne, c'est le cœur, les doigts ne font que lâcher.

8^o *Eyo ishenyerwa tiyo ikomerwa* — Là où l'on ramasse du bois de chauffage, ce n'est pas là qu'on le lie. Il faut peiner, faire la cour longtemps pour obtenir un cadeau.

9^o *Kinyomo, orwo aisire ndwo abona ababo* — Lorsque la fourmi a saisi une proie, c'est alors qu'elle voit les siens.

10^o *Omwo bili nimwo babihiga* — On cherche les choses là où elles se trouvent, argument des socialistes modernes.

11^o *Bungi by'enabi bikirwa bike by'ensheko* — Beaucoup de cadeaux donnés de mauvaise humeur ne valent pas peu donnés de bon cœur.

8° Avarice.

L'avarice qui n'est en honneur nulle part l'est encore moins au Buhaya.

Des avares, il s'en rencontre quelques-uns, et notre indigène les a bien observés. Lui-même reconnaît qu'il a quelque bribe de ce défaut.

³¹ *Ngonge*. La loutre dont la peau est très recherchée pour porter l'enfant sur le dos.

³² *Omugoba*. Feuilles d'ignames. Pour les haricots, l'igname, le Muhaya dans sa hâte d'avoir un condiment mange d'abord les feuilles.

³³ *Nanga*. Instrument à cordes très primitif dont on tire des sons très monotones. Le Muhaya passerait la nuit à l'écouter.

³⁴ *Enfura*. Les nobles — jouant au grand seigneur — dissipateurs de leurs biens et criblés de dettes.

³⁵ *Oruhu*. La peau de la bête qu'on vient de dépecer est fixée au sol par des bâtonnets et elle sèche au soleil à proximité de la hutte.

1° *Omukama atagabira, tagira kairu b'okutuma* — Le Roi qui est chiche ne trouve plus d'émissaires.

2° *Tibinfe, tagura rubugo*³⁶ — Qui dit: «je ne perds rien» n'achète pas de *rubugo*.

3° *Arakwima ate: kuliaabato* — Celui qui te refusera dit: «Les enfants l'ont mangé.»

4° *Enju eshereka elia ebibisi*³⁷ — La hutte qui se cache (pour ne pas inviter) mange des aliments non cuits.

5° *Enju ebagire etumira omwana busha* — La maison qui a abattu ne donne rien à l'enfant qu'elle envoie en commission — pour éviter les quémandeurs.

6° *Eishe emoi, eushaho ibiri!* — Un même père, deux magots!

7° *Kakikure akyetweka*³⁸ — Qui dit: «Qu'il grossisse (le régime) l'emporte un beau jour à la capitale.»

8° *Enju y'obworo toshumururamu kawe*³⁹ — Dans la maison du pauvre tu ne défilas pas ton paquet — de peur d'avoir quelque chose à donner.

9° Repas.

Les repas tiennent une grande place chez le Muhaya encore perdu dans le sensible. Il a beaucoup observé à ce sujet, nous regrettons d'avoir à faire un choix dans une matière aussi abondante, car la plupart ont une saveur spéciale.

1° *Ago bagaya bagatosa* — Ce dont on n'est pas friand, on vous en donne à satiété.

2° *Obagoywa otaliho tobara myiko* — L'éleusinie qu'on a pétrie pendant ton absence, tu n'en comptes pas les boules. On profite de ton absence pour faire un bon repas.

3° *Mba mugaya, ngambisibwa otwize*⁴⁰ — Je suis *mugaya* (corne de sorcier) l'eau me fait parler. L'homme qui a bu est loquace.

4° *Kampare ngunda ahara omugere*⁴¹ — Qui dit: «Que je nettoie ma calebasse» se prépare à recevoir des coups.

5° *Kantigize ensi ekyara, aba igusire* — Celui qui marche en se dansinant n'est pas à jeun.

³⁶ *Rubugo*. Etoffe d'écorce tirée d'un ficus spécial. A une époque déterminée, on enlève l'écorce, on la frappe ensuite à l'aide de maillets à rainures de telle sorte qu'un morceau d'écorce de 0.25 de large sur 1.10 m de long donne après travail une étoffe de 1.20 m de large sur 3 et 4 m de long.

³⁷ La fumée s'échappe du toit lorsqu'on en ferme l'entrée. Donc pour éviter d'être vu par les voisins l'avare doit se résigner à manger froid.

³⁸ Allusion au droit de propriété absolue reconnue au roi. Il coupe des bananes où il veut chez ses sujets et ceux-ci doivent les lui porter à la capitale.

³⁹ Le Muhaya ficelle ses paquets, surtout au Kiziba, avec un art véritable.

⁴⁰ *Mugaya*. Corne qui est pour le sorcier le grand moyen d'en imposer au peuple. Il la fait parler, même la fait se mouvoir à l'instar des spirites, au fond, c'est de la supercherie.

⁴¹ La distribution de la bière occasionne presque toujours des querelles. On se précipite pour avoir la meilleure part, et les amis furieux vous écrasent les ortels.

6° *Ndaire na ndaire tibashemererwa* — Deux affamés ne s'entendent guère.

7° *Omukorozi taitwa njara*⁴² — Le toussueur ne meurt pas de faim (on l'appelle pour manger).

8° *Nfunda akanwa anywana*⁴³ *na ndia muno* — Qui mange peu fait le pacte dusang avec un grand mangeur.

9° *Nyorubamba akubambiire enda*⁴⁴ — Le vrai roi est celui qui vous tend le ventre.

10° *Enjara bugumba tibusherekwa* — La faim est comme la stérilité, on ne la cache pas.

10° Mélancolie.

Le Muhaya est mélancolique, porté au fatalisme et vite découragé.

Aussi doit-on fréquemment le remonter. La tristesse le pousse à se lancer dans les plaisirs des sens : danses, buveries nocturnes... La religion en faisant épanouir son âme chassera l'inquiétude vague qui le déprime et arrivera à le transformer.

1° *Obwire buhwa, enaku esigaramu* — Les jours se succèdent, les malheurs restent.

2° *Elyo lyayejumisa oshangwa oinalyo* — Ce qui te fera détester, tu le portes avec toi (fatalité).

3° *Embumbatizi kefa, amahuli gajunda* — Quand la couveuse meurt, les œufs pourrissent. Perte d'un protecteur.

4° *Enaku ilindwa akagumire* — Les malheurs se gardent contre ce qui est fort. Le muhaya ajoute — «mais moi je suis faible et toujours leur victime».

11° Mort.

La mort dont le Muhaya n'aime pas à entendre parler lui fournit peu d'observations.

1° *Orwita mugenzi wawe, iwe oganya* — La mort qui tue ton ami, te fait peur.

2° *Aferwa kubi, achura kubi* — Qui a un grand deuil se lamente beaucoup.

3° *Kinga, kingura ekuza oruhigi* — «Ouvre, ferme» use la porte. Le temps passe, la mort arrive.

12° Protecteur.

Mélancolique à certaines heures, défiant toujours il a besoin d'un protecteur dont il loue les bons offices.

⁴² Lorsqu'on mange, on ferme l'entrée de la case avec un paravent; on ne mange pas en public et c'est une impolitesse que d'interrompre les convives. Celui qui tousse attirera l'attention et on lui ouvrira.

⁴³ Le pacte du sang consiste en diverses cérémonies et réjouissances dont la principale est l'absorption d'un grain de café mêlé au sang de l'ami. En soi, il n'est ni bon ni mauvais, mais comme il met les choses en commun, la morale chrétienne le condamne.

⁴⁴ Jeu de mot. *Nyarubamba*, nom de plusieurs rois de l'hangiro et qui veut dire: le tendeur de tambour.

1° *Ogwina ekinegeza tigurara* — Le feu qui à quelqu'un pour l'entretenir ne s'éteint pas. — Belle application à la B. VIERGE, l'enfant de MARIE ne saurait périr.

2° *Aina ekishagura tahendeka* — Qui a un protecteur ne craint rien.

3° *Kinaga bikyai aba aina ekishagura* — Celui qui rejette le cou en arrière a quelqu'un pour lui tenir la tête. Le favori qui se prélassé s'appuie sur le roi.

4° *Empisi nelia n'omwilima* — La hyène mange à la faveur des ténèbres. La nuit est sa meilleure sauvegarde.

13° Habitudes.

Les vertus et vices que nous traiterons à fond dans le chapitre suivant, sont l'objet de sa part d'un commentaire complet.

Donnons ici les constatations les plus générales.

1° *Buli kashozi, engoi yako* — Chaque colline a son léopard. Chacun a un vice dominant.

2° *Enda y'omu ruhu*⁴⁵ *k'ekuruma tiwehakana* — Le pou qui est dans la peau, s'il te mord, tu ne le nies pas. On ne peut cacher son vice dominant.

3° *Obutara bwakazire enjojo, tibukara rumi* — Là où on a boucané un éléphant on ne boucané pas un lièvre. Il est des habitudes qu'on ne peut plus prendre.

4° *Obuhesti bwenda karai* — Le métier de forgeron s'apprend de bonne heure, de même la vertu.

5° *Endwara k'ekura ita nyinayo* — Lorsque la maladie empire, elle tue le malade. Le vice non corrigé à temps est irréductible.

Le Muhaya connaît aussi plusieurs de nos proverbes d'un usage fréquent. Mentons les ici pour ne pas les oublier.

A. L'occasion fait le larron.

*Tingaligayire aba araiba*⁴⁶ — Qui dit: «Le soleil n'est pas encore couché» celui là volera.

B. De même cet autre dicton: Les loups ne se mangent pas entre eux.

1° *Abazika nyanga emoi tibaherangana* — Ceux qui sont enterrés dans la même fosse ne s'insultent pas.

2° *Ahekire tahekura ondi* — Celle qui a un enfant, n'ensorcelle pas celui des autres. Car elle craindrait pareil sort pour le sien.

C. Et encore: fuyez les mauvaises compagnies.

1° *Agoba enyungu, agoba enziro* — Qui touche la marmite, se salit. Enfin l'humilité peu pratiquée par lui ne lui est pourtant pas inconnue.

⁴⁵ *Ruhu*. La peau de vache ou de chèvre bien frottée de beurre attire la vermine. Un des bienfaits des étoffes a été de délivrer les noirs de leurs parasites.

⁴⁶ Le Muhaya, pour savoir quand il doit prendre congé, consulte le soleil. S'il s'attarde, dit-on, c'est pour voler. On parle aussi souvent du soleil qui ment aux servantes: *kilewba bazana*. Le soleil avant de s'éteindre complètement jette un dernier éclat. Les filles sortis pour chercher de l'herbe peuvent s'y laisser prendre, et sont surprises par les ténèbres et quelquefois dévorées par les fauves.

2° *K'otunga emoi, togira oti g'ehai?* — Si tu n'as qu'une vache, tu ne dis pas: de quelle vache est le lait?

3° *Empisi etaina nyanga tehuna* — Le léopard qui n'a pas de tanière ne hurle pas. Car on pourrait lui donner la chasse et l'atteindre. De même que la correction d'abord amère qui tourne au bien de l'intéressé.

4° *Akutwara ekiro, omusima bukeire* — Celui qui te conduit la nuit, tu le remercies le lendemain. Sur le moment tu souffres de la marche pénible.

14° Pitié.

Quelquefois sa pitié est excitée, non sans une pointe de malice.

1° *Ekiisho ky'embuz*⁴⁷ *ekyasigire omubagi kikaleba omukwasi w'okuguru* — L'œil de la chèvre abandonné par l'abatteur, a regardé celui qui tenait la patte (c'est tout ce qu'il reçoit).

2° *Amuzaire takanshekire, atamuzaire amuliomunda* — Que celle qui a enfanté ne se moque pas de moi. Celle qui n'a pas encore enfanté, le porte dans son sein. Il s'agit d'une femme ayant pour fils un mauvais garnement. Ne dis pas: fontaine, je ne boirai pas de ton eau.

3° *Atatwete mu byawe tamanya kw'osikirira* — Qui n'a pas porté ta charge ne sait pas ce qu'elle pèse.

4° *Omufu omuzara, tomugura* — Le méchant, tu l'enfantes, tu ne l'achètes pas. Donc ne pas toujours s'en prendre aux parents.

15° Prudence.

Le Muhaya est très sententieux, prodigue de ses avertissements et conseils. Écoutons le un instant pour enrichir notre expérience.

1° *Mbikengire buli agambirwe* — Qui dit: «Je m'en défie» a été averti. Un homme averti en vaut deux.

2° *Empisi etakuna ekalia omushenyi omoi*⁴⁸ — Le léopard sans vergogne a mangé un faiseur de bois.

3° *Aita abanyambo, abara amata*⁴⁹ — Le tueur de Banyambo compte les arbalètes. Quis rex iturus committere bellum. St. Luc. XIV, 31.

4° *Agamezire mbere tigalia*⁵⁰ — Les premières dents ne mangent pas.

5° *Agya kuhemba omwa mukaishe asiga omwa nyina nigwaka* — Celui qui va allumer le feu chez sa belle-mère commence pas chez lui. Medice, cura teipsum.

6° *Omushuma ayeta limoi*⁵¹ — Le voleur n'appelle qu'une fois.

⁴⁷ Dès qu'il s'agit d'abattre, tout le monde s'y met dans l'espoir d'avoir de la viande. la plupart du temps en pure perte. Cette scène, a été croquée avec un art génial.

⁴⁸ Il s'agit de Bahaya habitant près des solitudes. On ne va pas seul dans la forêt, on y va nombreux et bien armés.

⁴⁹ Les Banyambo, habitant du Karagwé, sont très habiles au manement de l'arc.

⁵⁰ Proverbe appliqué, aussitôt la conquête du Deutsch Ost accomplie, aux belligérants Anglais et Allemands. Ceux-ci ont été comme les premières dents.

⁵¹ Le voleur entre dans la maison et voyant qu'elle est déserte, demande: Y-a-t-il quelqu'un? *mulimū?* Pas de réponse, il n'insiste pas et s'approprie ce qu'il juge à sa convenance.

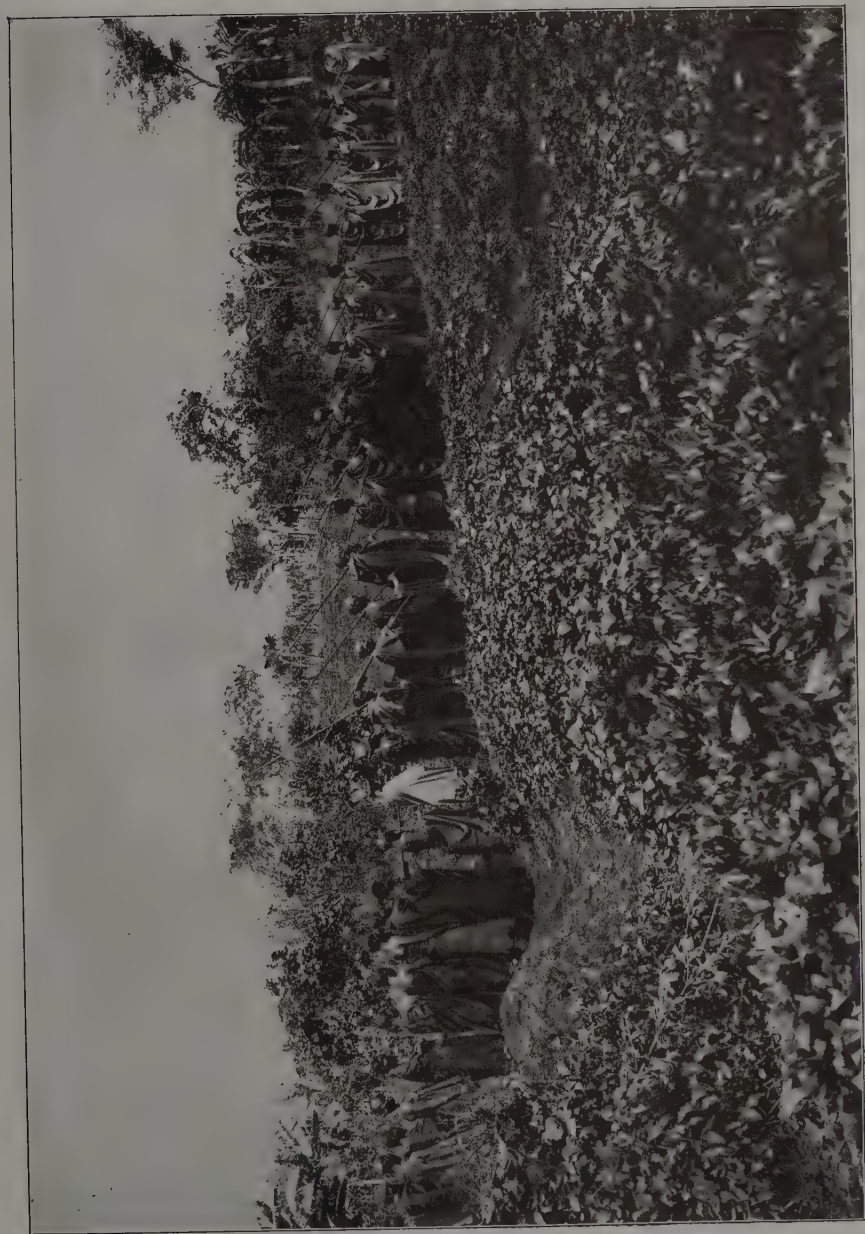


Photo III: CÉSARD.

La noce — le cortège.

Anthropos, XXIII, 1928.



Anthropos, XXIII, 1928.

Le mariage. Instruction donnée à la nouvelle mariée sous l'étoffe en écorce d'arbre.

Photo IV: CÉSARD.



Photo V; CÉSARD.

Le mariage — reconnaissance de la jeune mariée.

Anthropos, XXIII, 1923.

7° *Obushuma butambirwa orwigi* — Le vol est empêché par la porte. Prendre ses précautions.

8° *Ashweka bishwa bibiri atunulira*⁵² — Qui couvre deux termitières ne récolte rien. Qui court deux lièvres à la fois les manque.

9° *Enkengi ekenga ekitakaizire* — Le prudent craint même ce qui n'est pas arrivé. Il faut tout prévoir.

10° *Ataliho tagwerwa muti* — Celui qui n'y est pas, n'est pas frappé par l'arbre. Evitez les occasions.

11° *Amachumu gabiri gatamba obuta nsi* — Deux lances remédient à un coup raté. Il faut avoir plusieurs cordes à son arc.

12° *Ebyazi bya halinya biterera, aba aragwireyo* — Qui dit: «Ces rochers-là sont glissants» y est déjà tombé.

13° *Atwara enkundure agenda najwa*⁵³ — Celui qui fiancie une belle fille doit se saigner de beaucoup d'argent.

16° Travail.

Le travail lui aussi est l'objet de bien des remarques. Le Muhaya n'est pas harcelé comme l'ouvrier d'Europe; à l'occasion il donnera un fort coup de collier, mais il aura en revanche de longs moments de repos.

La classe des artisans qui comprend certains métiers se distingue du vulgaire: on les appelle des Babuya, des artistes, et de fait ils travaillent avec goût, adresse et propreté. Les forgerons avec les fabricants de tambours, les constructeurs de cases, de barques, savent signoler leur ouvrage. On est étonné de les voir façonner des objets élégants, ne possédant à leur service que les instruments les plus rudimentaires. En toute vérité il y a un art indigène qui excite parfois l'admiration même des civilisés.

1° *Ente ekazara omu kyanda et: obwange naiyaho-yasigara obw Omu-kama wange* — Une vache a vélé pendant l'été, elle dit: «j'ai fini mon travail, reste celui de mon maître»⁵⁴ (de chercher de l'herbe pour le veau). A chacun son travail.

2° *Omujugutiriza tatwara koma* — L'apprenti forgeron ne reçoit pas de fer. L'apprenti ne reçoit pas de salaire.

3° *Mukazi, lima! aligura omuzana atalimpa* — Femme, cultive! Elle répond, «quand tu achèteras une servante, je ne te demandera rien de son travail.»

4° *Atakesheigira tikanya bwoya* — La bête qui ne cherche pas pour soi-même ne fait pas de poils. Qui ne travaille pas reste misérable.

5° *Ntabara elia ebya ndimu*⁵⁵ — L'homme de corvée mange le bien de celui chez qui il est logé.

⁵² Pour recueillir les fourmis changées en papillons, on couvre la termitière.

⁵³ On achète sa femme suivant le prix de la dot fixée par le beau-père. La beauté entre pour beaucoup en ligne de compte.

⁵⁴ Pendant la saison sèche (été) les pâturages sont maigres; il faut aller bien loin chercher de l'herbe.

⁵⁵ L'impôt, les corvées: voilà ce qui trouble le Muhaya dans sa quiétude et le fait gémir et de fait ces impositions sont un peu forcées là où le pays manque de ressources.

6° *Obukama bulengwa kaibo kamoi*⁵⁶ — La dignité royale est mesurée par un seul petit panier. Tous les rois vous demandent impôts et corvées.

17° Procès.

Les procès sont à l'ordre du jour, le Muhaya est né plaideur; aussi bien les tribunaux sont-ils assiégés. Il y a deux tribunaux de première instance; celui du grand chef de village, celui du Roi et enfin un tribunal suprême présidé par l'Européen. La salle judiciaire est une grande construction en pisé. Au fond se trouve l'estrade réservée au roi et par devant une table aux côtés de laquelle s'asseoient les juges en fonctions. Les jugements sont toujours rendus en public.

Les deux adversaires, à tour de rôle, exposent et défendent leur cause; ensuite a lieu l'audition des témoins et l'un des juges prend la parole. Tandis qu'il parle, on l'interpelle, on l'interroge, en retorque ses arguments. Il répond à tous sans perdre la carte, affaire d'habitude... enfin le jugement est rendu et consigné sur un registre ad hoc que le gouvernement revisera.

Plaider est un besoin, une passion, et c'est amusant de voir un enfant de cinq à six ans plaider avec un sérieux imperturbable contre un autre bambin du même âge qui écoute en silence et quand le premier a conclu il reprend et réfute les arguments avec la logique propre au noir.

La corruption des juges qui jadis était de pratique courante continue à sévir, et malgré la vigilance des Européens bien des intrigues ont lieu et comme autrefois le riche souvent triomphe.

Voyons ce que nos Bahaya disent des plaidoiries. Que le plus souvent, c'est folie de le faire, qu'on y perd ses biens. Mais il y a loin de la coupe aux lèvres, on continuera et de longtemps à se faire gruger.

Ajoutons que l'on plaide la plupart des cas pour faire rentrer les dettes — autre fléau qui sévit dans le Buhaya.

1° *Kiniga ky'entumwa*⁵⁷ *kiletwa muchuzi* — La colère de l'envoyé est allumée par le plaideur.

2° *Nkutoijeire takurugaho busha* — Qui prend en mains ta cause se fait bien payer. L'huitre et les plaideurs.

3° *Ekinyonyi kibi kibagirwa bangi* — Un mauvais oiseau est dépêché par plusieurs. Un procès est jugé par beaucoup de personnes.

4° *Atonga omuyaga azinduka*⁵⁸ — Celui qui réclame une dette au vent part de bon matin.

5° *Ensigalira etongwa omugezi* — Ce qui reste de la dette est obtenu par un malin.

6° *Amara eibanja, amara obulemu* — Qui finit une dette, finit une dispute.

⁵⁶ Le roi ou le chef assigne aux gens dec orvée éloignés une case où ils seront logés et nourris au grand désespoir souvent du propriétaire.

⁵⁷ *Nūmwa*. L'envoyé est un soldat du roi appelé *rugaruga*.

⁵⁸ Le noir criblé de dettes se cache et pour le surprendre au gîte il faut aller le trouver de grand matin.

7° *Atalaramura bisibilyo talamura mabauja* — Qui ne juge pas les bêtises ne juge pas les procès concernant les dettes. On plaide bien souvent pour des choses n'en valant pas la peine.

8° *Akira amafa gabiri aba ama ekishakire* — Celui qui résiste à deux famines a quelqu'un pour le ravitailler. Celui qui a gagné deux procès a des protecteurs à la cour.

18° Commerçants.

Le commerce bat aussi son plein au Buhaya. Chaque indigène est commerçant de naissance comme il est orateur. Le commerce lui plaît, on voyage, on fait des connaissances. Quant aux responsabilités, on ne s'en soucie guère, affaire de chance ou de malchance.

Les Hindous détiennent le commerce, le Muhaya lui sert de commis plus ou moins fidèle. On vole l'Indien comme il cherche à voler, et c'est justice. Toutefois le métier est bien dangereux. Ou bien l'Hindou est trop confiant et un beau jour le noir disparaît avec les marchandises, ou bien le nègre est honnête et l'Hindou voleur. Ce dernier accuse à faux son représentant et l'oblige à restituer ce qu'il n'a pas reçu.

1° *Enyongeza teita buguzi* — Ce qui est donné par dessus le marché ne tue pas le commerce.

2° *Omuha mpiya taba muguzi* — Qui donne de l'argent n'est pas commerçant. Difficulté à faire rentrer les dettes.

3° *Tinserwa talengya* — Qui dit: «On ne me vole pas sur le prix» n'est pas bien habillé.

4° *Ekibura buguzi kigarukira nyinakyö* — Ce qui se trouve pas d'acheteur retourne à son maître.

La richesse naturellement fait l'objet de ses convoitises. Voyons ce qu'il en pense.

1° *Alikwegoba aiyeya ihwa* — Le riche s'arrache une épine.

2° *Owa maka gangi tomwebembera*⁵⁹ — Celui qui a beaucoup de maisons, tu ne le précèdes pas. On ne sait en effet quel chemin il prendra. On n'en remonte pas aux riches.

19° Vieillards.

Les vieillards loués pour leur expérience ne sont pas toujours respectés.

1° *Ekyeyamuro ky'omukuru keba etali njara eba turo* — Le baillement du vieillard est ou bien l'indice de la faim ou celui du sommeil.

2° *Obukuru bushemeza ekitske* — La vieillesse n'est guère bonne que pour le régime de bananes.

3° *Ahura awaani ahwa n'amairu* — Qui n'a plus de force n'a plus de désirs.

4° *Ha bukuru bw'ekihungu, ensenene igwire*⁶⁰ — Il n'y a pas de vieux parmi les oiseaux, quand les sauterelles sont tombées. Argument pour décider les vieillards à se convertir.

⁵⁹ Le polygame riche construit les cases de ses femmes autour de la maison principale et il les visite à tour de rôle.

⁶⁰ *Nsenene*. Sauterelles comestibles au goût exquis, délices de tous.

20° Châteaux en Espagne.

Le Muhaya fait beaucoup de châteaux en Espagne, cependant il les condamne dans son esprit avant tout pratique.

1° *Enkagarazi esitara ebyara* — Qui est dans la lune trébuche.

2° *Ogw'enyemera* ⁶¹ *k'oba olakagukomeire aha muti, togwe shubira* — Si tu n'as pas encore ficelé le petit de l'antilope à l'arbre, tu ne comptes pas sur lui.

3° *Etakabagire teba nyama* — Qui n'est pas dépécé n'est pas viande.

4° *Nkulimire akirwa nkuchumbire* — Celle qui cuit pour toi vaut mieux que celle qui cultive pour toi. «Un tiens vaut mieux que deux tu l'auras.»

(A suivre.)



⁶¹ *Nyemera*. Antilope vache, très répandue dans les solitudes de la Ruhita et du Karagwé.

Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften.

Von Dr. WILHELM BAYER, Aachen.

(Schluß.)

VII. Vordynastisches Material.

Das Material der vordynastischen Zeit ist, wie schon früher bemerkt, in zwei Gruppen zu sondern: in das der Zeit kurz vor Beginn der Dynastie I und in das der gesamten übrigen Zeit. Die durch beide Materialgruppen gegebenen Zeiträume sind ganz ungleich; während die erste Gruppe nur durch die letzten Jahrzehnte der vordynastischen Zeit gebildet wird, schließt das übrige Material mehrere Jahrhunderte ein. Weiterhin sind die beiden Gruppen noch insofern andersartig, als für die erste Gruppe die drei Fürstennamen *KA* und *RA* in *Abydos* und „*SKORPION*“ in *Hierakonpolis* bekannt sind, so daß für diese Zeit eine Datierung des Materials nach Fürsten ähnlich wie für die dynastische Zeit möglich wird; für das übrige Material fehlt eine solche Datierungsmöglichkeit.

Als dritte Gruppe kann man wohl die neun Namen unterägyptischer Fürsten auführen, die der Palermostein für die vordynastische Zeit nennt.

Das Material aus der Zeit der letzten vordynastischen Fürsten.

Fürst *KA* (*Abydos*).

553. Der *Horus*-Titel des Fürsten („*Horus KA*“) kommt 36mal in 36 Stücken vor, nämlich auf den Topfscherben Ab. I, I, 1—13; II, 14—26; III, 27—36.

554. Der *Seten*-Titel („König von Oberägypten“, also nicht *seten bit*!) kommt ebenfalls 36mal vor in den gleichen Stücken wie 553.

555. Der *Ka* kommt als Personennamen des Königs 41 mal in 40 Stücken vor, und zwar in den gleichen Stücken wie 553, jedoch außerdem noch in sg. RT. II, XIII, 89; m. RT. II, XIII, 89 a, c, 90 a, b; Ab. I, III, 37, 38.

Fürst *RA*. (*Abydos*).

556. Der *Horus*-Titel des Fürsten kommt 9 mal in 9 Stücken vor, und zwar in m. RT. I, 2—9 und sg. RT. II, XVIII, 96.

Fürst „*SKORPION*“. (*Hierakonpolis*).

557. Der *Horus*-Titel kommt 4 mal vor, und zwar auf der Scherbe Hier. I, XIX, 1.

558. Der *neter-ui*-Titel steht auf der Schieferplatte Rech II, Taf. III für den eine Stadt zerstörenden „König“. (Es ist an sich nicht ganz sicher, daß diese Schieferplatte vom Fürsten „*SKORPION*“ ist. Es sind vier Gruppen erhalten, deren jede eine Stadt nennt. Je einmal steht auf der Stadt der *Horus*-Falke bzw. der *neter-ui*-Titel, eine Hacke haltend. Da die Platte ziemlich sicher ein Siegestäfelchen ist, werden die Gruppen die Zerstörung der betreffenden Städte durch den König [*Horus*- bzw. *neter*-Titel] ausdrücken. Die beiden anderen Gruppen geben für den König einen Löwen und einen Skorpion. Der Löwe ist sehr wohl metaphorisch für König denkbar, der Skorpion aber

weniger, und so ist es mindestens sehr wahrscheinlich, den Skorpion als Eigennamen „*SKORPION*“ zu lesen.)

559. Auf den Vasen Hier. I, XXXIV, 1, folgt 2 mal auf *Horus* ein *ka*; an sich könnte man das als „*Horus KA*“ lesen und an den *Abydos*-Fürsten denken. Das wird aber unmöglich dadurch, daß auf der gleichen Vase die sogleich zu besprechende Inschrift „*Ka* des (Fürsten) *SKORPION*“ steht. Man wird also lesen müssen „*Ka* des *Horus*“, d. i. des Königs.

560. 7 mal (Vasen Hier. I, XXXIV, 1, 1 a, 2 b, 2 c, 3, 5) ist vom *Ka* des Königs die Rede, wobei König zweimal durch *Horus* gegeben wird, 559 und sonst durch den Personennamen *SKORPION*.

Vielleicht waren diese Vasen für das Grab des Königs bestimmt. Wie dem auch sei, jedenfalls ist der *Ka* des Königs erwähnt, und zwar hat er wohl mindestens zweimal (2 b, 2 c) und vielleicht auch sonst noch das Attribut des „Leuchters“ *cha*.

561. In einem Stadtnamen der Tafel Rech II, III kommt ein Vogel vor, der vielleicht, aber nicht sicher, ein *IBIS* ist. Möglich ist, daß weitere Elemente des Namens dieser Stadt nicht genannt waren, so daß einfach von der Eroberung der Stadt des *IBIS* die Rede ist.

Das vordynastische Material unter Ausschluß des durch Fürsten datierten.

Schon früher gaben wir eine kurze Aufzählung der vordynastischen Friedhöfe, die für unsere Arbeit in Frage kommen. Wir können also gleich mit der Aufzählung des Materials beginnen, das, wie schon bemerkt, fast nur aus Marken besteht, die aber nicht Eigennamen der Formel *R xy* nennen. Eine sachliche Ordnung ist hier wohl empfehlenswerter als eine chronologische.

Horus-Falke.

562. Einige, doch im Verhältnis zur Gesamtzahl der Marken sehr wenige Marken, geben Vögel. Einige dieser Vögel könnten wiederum Falken sein. (Bes. Diosp. XX, 31, 32; XXI, 51.) Ob aber wirklich Falken gemeint sind, ist sehr fraglich, denn einen grobskizzierten Vogel kann man leicht für einen Falken halten.

„Gott“.

563. Vom ganzen Material könnten wohl nur die zwei Stücke Nagada LIV, 270 und 293 das Zeichen *neter* „Gott“ nennen, doch ist auch das unsicher. (Für ein weiteres Stück vgl. 565 d.)

Flügelsonne.

564. Das schmetterlingsähnliche Zeichen, das in dynastischer Zeit wahrscheinlich die *Flügelsonne* bedeutet, kommt mehrfach vor.

a) *Nagada*. Taf. LIII, 127—137, 140—145 und zuweilen vielleicht auch sonst noch; also mindestens 15 mal.

b) *Diospolis*. Taf. XXI, 80—85, 98, 108, 112, also mindestens in 9 Stücken, die alle aus später vordynastischer Zeit sind.

Sonne.

565. Das in dynastischer Zeit so häufige Zeichen für *Sonne* kommt auch jetzt nicht selten vor.

a) Nagada. Taf. LII, 72, 73; LVI, 448, 479, 483—496, 519; LVII, 542 und auch sonst wohl noch zuweilen, also etwa 25 mal.

b) Diospolis. Taf. XXIII, 228, 249, 262, 264, 291, 293—295, also mindestens 8 mal.

c) Amra. Einige der 31 Marken aus Amra könnten wohl auch die Sonne nennen, doch bleibt das zweifelhaft.

d) Abydos. Hier ist die Scherbe Ab. I, L, 14 sehr wichtig. Sie wurde gefunden in Abydos auf dem Platz des alten Tempels, und zwar in einer solchen Bodentiefe, daß sie in die vordynastische Zeit zu weisen ist (PETRIE, Text S. 22); dazu stimmen die Grobheit der Schrift und die in der gleichen Bodentiefe gefundenen Gegenstände. Die Scherbe gibt drei Zeichen, deren erstes und letztes, wenn man sie mit den späteren Hieroglyphen zu lesen sucht, trotz ihrer Grobheit ziemlich klar sind: sie werden die Sonne *ra* und das Zeichen *neter* Gott nennen. Sehr viel unsicherer ist die Lesung des zweiten Zeichens; es ist nicht unmöglich, es als *schems* zu lesen, so daß das Ganze bedeuten könnte *schems ra neter*, „Diener des Sonnengottes“. Wie dem aber auch sei, die Erwähnung des Sonnengottes scheint ziemlich klar zu sein. Die große Wichtigkeit dieser ältesten Inschriftscherbe aus Abydos, vom Boden des alten Tempels, ist klar.

Ka.

566. Auch der Ka kommt ziemlich häufig vor.

a) Nagada. Sichere Erwähnungen sind: Taf. LII, 78—93; weniger sichere Taf. LI, 4, 5; LII, 63, 94; LV, 319; zweifelhafte Taf. LV, 341—429 und sonst. Das wären mindestens 20 sichere und etwa 100 zweifelhafte Nennungen des Ka.

b) Diospolis. Taf. XXII, 204, 205, 207, 211, 213—221, also mindestens 13 mal.

c) Amra. Sicher erwähnt ist der Ka Taf. XVII, 38, einer Marke aus einem der ältesten Gräber (Zeit: S. D. 40—43). Vielleicht nennen auch noch Nr. 35, 37, 39, 40 den Ka, Nr. 3 vielleicht sogar einen Eigennamen *ka-tep* „der Ka ist vortrefflich“. Leider ist bei der letzten Marke der Fundort und damit die Zeit unsicher.

Neit.

567. Nicht selten ist ein Zeichen, das den Namen der Neit nennen könnte.

a) Nagada. Taf. LIII, 152—209, also etwa 50 mal.

b) Diospolis. Taf. XXII, 130—147 und wohl sonst noch mindestens 18 mal.

Gerade bei diesem Zeichen ist aber daran zu erinnern, daß dieses Schrägkreuz wohl das einfachste geometrische Element ist und darum keineswegs das Zeichen für Neit zu sein braucht. Derartige Bedenken werden wesentlich vergrößert dadurch, daß „Neit“ kein einziges Mal in der vollen Schreibung (gekreuzte Pfeile mit Schild auf Ständartenstange) vorkommt.

Weitere religiöse Wesen außer den Genannten scheinen in den Marken nicht vorzukommen. Die meisten Marken mit ihren groben Strichzeichen bleiben

unklar. Höchstens einige Tiere wären zu erwähnen. Aber wo deren Sinn klar ist, (Nagada, LI, 7. Mahasna, XXVII bis, aus Abydos) sind stets Jagden dargestellt. Neben Tieren, die später heilig sein können (z. B. Nilpferd Nagada, LI, 9; Krokodil, ib. LI, 15) kommen andere vor, die es kaum je waren (z. B. Strauß, ib. LI, 30), während wichtige heilige Tiere, z. B. Set-Tier und Falke fehlen. Es besteht also kaum ein sicherer Grund zur religiösen Erklärung dieser Tiermarken.

Die vordynastischen Fürsten des Palermosteines.

568. Von den neun Namen von unterägyptischen vordynastischen Fürsten, die der Palermostein nennt, hat anscheinend nur einer religiösen Sinn: Der Name, der wohl *Ka anch* „Der Ka hat Leben“ zu lesen ist. Das ist wichtig, weil damit die Ka-Vorstellung auch für das vordynastische Unterägypten gesichert scheint.

III. Teil: Auswertung.

I. Qualitative Auswertung.

Die Solargottheiten.

Schon ein flüchtiges Überlesen des für „Horus“, „Gott“, „Sonne“ und „Flügelsonne“ gegebenen Materials zeigt klar den solaren Charakter dieser vier Gottheiten, nicht in dem Sinn, als überwögen die Solarattribute dieser Gottheiten alle ihre anderen Attribute, sondern nur insofern, als diese Gottheiten alle solare Züge haben; das bezeichnende Beiwort des „Glänzens“ oder „Leuchtens“ kehrt in mehreren Synonyma bei ihnen allen wieder. Daraus würde man aber zunächst nur schließen dürfen, daß jede dieser vier Gottheiten, auch die unter dem allgemeinen Namen *neter* „Gott“ oder „der Gott“ verstandene, solare Züge trage, nicht aber die Identität der Gottheiten untereinander. Um so wichtiger sind Aussagen, die diese Identität dennoch behaupten. So heißt es von Horus, daß er „die Flügelsonne“ (58), „der Gott“ (58) und „die Sonne“ (70 a, 74 a) sei; „der Gott“ ist „die Sonne“ (136, 157, 164), „der Ka der Sonne“ (145), „der Ka der Flügelsonne“ (137) und „die Flügelsonne“ (192); für „die Flügelsonne“ und „die Sonne“ folgt aus den gleichen Aussagen die Identität mit „Gott“ und „Horus“. So ist die Identität dieser vier Gottheiten miteinander ziemlich sicher zu folgern, wenn sie auch nicht verallgemeinert werden darf. Vielmehr ist schon jetzt zu betonen, daß diese Identität zunächst nur für die Zeit unseres Materials, also im wesentlichen für Dynastie I, gilt; darüber, ob die Gottheiten nicht etwa ursprünglich doch gesondert waren und erst später identifiziert wurden, ist vorerst nichts zu sagen. Beachtenswert ist in den angeführten Aussagen das Vorkommen des Ka. Es wird „der Gott“ identifiziert nicht nur einfach mit „der Sonne“ (136, 157, 164) oder mit „der Flügelsonne“ (192), sondern auch mit dem „Ka der Sonne“ (145) und mit dem „Ka der Flügelsonne“ (137). Daraus scheint zu folgen, daß nicht etwa „die Sonne“ bzw. „die Flügelsonne“ an sich als „Gott“ galt, sondern ein diesen materiellen Dingen einhaftendes Etwas, das man sich wohl nach Analogie der menschlichen Seele (Ka) dachte.

Eine kurze Ordnung der Attribute der vier Gottheiten ergibt folgendes:

Horus. — Die bei Horus besonders häufigen und in mehreren Synonyma vorkommenden Attribute des „Glänzens“, „Leuchtens“ usw. wurden

schon kurz erwähnt; in Frage kommen die Attribute *jach* (81), *hez* (68), *cha* (72, 76, 119) und möglicherweise *seba* (92, 119, 122, 127), die alle „Glanz“ oder „Leuchten“ bedeuten; auch *nub* „goldig“ (106) mag primär auf den Solarcharakter zu beziehen sein. Den Solarcharakter betont auch wohl „der Erste im Horizont“ (77), und er folgt auch wohl aus dem „Fest der Verehrung des Horus vom Himmel“ (131), wiewohl letzteres auch auf den allgemeineren Charakter einer Himmelsgottheit gedeutet werden könnte. Als eine zweite Klasse kann man die Attribute rechnen, die irgendwie eine Majestät des Gottes ausdrücken. Horus ist „vortrefflich“ (56, 76, 79) und „der Erste“ (79, 92); seine „Macht“ wird in zwei Synonyma behauptet (*sechem*, 62, 67 und vielleicht *bau*, 127); er ist „der Herr“ (103); er hat „Leben“ (71, 72, 77) und „Ewigkeit“ (62, 71); anscheinend oft werden die ihm gebührende „Anbetung“ (92, 119, 122, 127) und „Verehrung“ (131) und sein „Lobpreis“ (87) betont. Auch der Name eines Tempels „Name des Horus“ (130) mag hier erwähnt werden. Doch der mächtige Gott ist auch gütig. So gibt man ihm das Attribut „gut“ (65), das von der Gutheit, Süßigkeit der Dattel (*bener*) abgeleitet ist. Gern nennt man sich „Geliebt von Horus“ (57, 74, 85), und ein Kind nimmt man als sein Geschenk: „Gabe des Horus“ (70 b). Horus „gewährt Schutz“ (70), und diesem Schutz befiehlt man besonders das Grab an (103). Auch aus dem Attribut der „Zufriedenheit“ (115) mag ein gewisses Wohlwollen des Gottes sprechen. Besonders scheint Horus mit dem Königtum verknüpft zu sein; bei den anderen drei Gottheiten ist das nicht der Fall, was um so auffälliger ist, als sonst doch in den Attributen der vier Gottheiten weithin Gleichheit herrscht. (In der später zu erörternden Frage der Identität des Horus, mit der die drei anderen Gottheiten einschließenden Ra-Sonne ist das ein wichtiges Argument gegen diese Gleichung.) Der König nennt sich „Horus“. „Geliebt von Horus“ scheint seit dem Ausgang der Dynastie I (*MERSECHA*, 95; dann 104, 120, 123) häufiges Epitheton zum Königsnamen zu sein und zweimal (128 bis) reicht Horus als falkenköpfiger Mensch dem König die Zeichen „Leben“ (*anch*) und „Macht“ (*uas*). Von Festen wird erwähnt der „Horus-Dienst, ein in jedem zweiten Jahr wiederkehrendes, anscheinend „hochoffizielles“ Fest (46, 49, 80, 94, 105, 110, 129, 132; seltsamerweise wird das Fest in der zweiten Hälfte der Dynastie I auf dem Palermostein nicht berichtet) und sodann noch je einmal ein „Geburtsfest des Horus“ (43) und ein Fest der „Verehrung des Horus vom Himmel“ (131). Sehr bemerkenswert ist das Fehlen des Horus in der vordynastischen Zeit.

Die Attribute des Horus finden sich im ganzen bei den anderen drei Gottheiten wieder. Auch „der Gott“ ist „leuchtend“ (*jach*, 178) und „glänzend“ (*cha*, 178). Als Attribute der Majestät erscheinen wieder „Vortrefflichkeit“ (134) und „Leben“ (169, 171) und ein Personennamen sagt, daß sein Träger „dem Gott geweiht“ sei (174). Noch zahlreicher sind anscheinend die Attribute der Güte; mehrere Personen heißen „von Gott geliebt“ (150, 162, 179); „die Güte“, die von Horus und nun auch vom „Gott“ ausgesagt wird (147), findet hier sogar noch ein Synonym (169, *jam* „Gutheit, Süßigkeit“); auch „der Gott“ ist „zufrieden“ (158). Noch zweimal scheint sodann „der Ka des Gottes“ erwähnt zu sein (141 a, 155). (Diese allgemeine Gleichheit der Attribute „des Gottes“ mit denen des Horus und besonders mit denen der Flügelsonne und der

Sonne ist wohl eine neue Bestätigung dafür, daß man unter „dem Gott“ nicht einfachhin jede beliebige Gottheit verstehen konnte, sondern daß „der Gott“, einige wenige Nummern vielleicht ausgenommen, klar und bestimmt den „Sonnengott“ bezeichnete.)

Bei der „Flügelsonne“ gibt der Name „die Flügelsonne im Horizont“ (197, 205) eine Bestätigung des Solarcharakters, wenn eine solche noch nötig ist. Weiter ist die Flügelsonne „der Herr“ (195, 205); sie hat „Leben“ (190); auch sie ist „gut“ (209), was vielleicht sogar in zwei Synonyma behauptet wird (*bener*, 205 und *ked*, 187); auch sie ist „zufrieden“ (208) und mehrere Leute heißen wieder „Geliebt von der Flügelsonne“ (186, 196, 201, 203, 206). Endlich ist auch „der Ka der Flügelsonne“ erwähnt (188, 189)¹.

Reicher sind die Aussagen für die „Sonne“. Sie hat „Glanz“ (224, 229, 233 a) und „ist im Horizont“ (251); sie ist „der Herr“ (276); sie ist „vortrefflich“ (215, 252) und hat „Macht“ (230) und „Leben“ (217, 233 a); sie ist „gut“ (227, 229, 246) und „zufrieden“ (275) und „gewährt Schutz“ (240, 247); mehrere Personen heißen „Geliebt von der Sonne“ (216, 241, 245, 264), eine auch „Gabe der Sonne“ (231). Wichtig ist auch hier die Betonung des Ka's der Sonne, was immer für „die Sonne“ selbst zu stehen scheint (oder besser: „die Sonne“ steht wohl ursprünglich abkürzend für „der Ka der Sonne“); vgl. 220, 231, 234, 241, 272, 273. Als besonders wichtig sei die Scheibe 565 d erwähnt, ein vordynastisches Stück aus Abydos, das vielleicht einen Personennamen *schems-ra-neter* „Diener des Sonnengottes“ nennt.

Im ganzen sind also die Attribute der vier Gottheiten ziemlich gleich; eine Ausnahme macht nur Horus, und zwar einmal in seiner Verknüpfung mit dem Königtum und sodann darin, daß oft vom Ka der Sonne, der Flügelsonne und des Gottes die Rede ist, nie aber vom Ka des Horus. Dadurch werden der Gott, die Flügelsonne und die Sonne zu einer Gruppe für sich zusammengeschlossen, von der Horus klar gesondert ist, während wohl kein Hindernis besteht, jene drei Gottheiten für identisch, d. h. die drei Namen nur für Bezeichnungen derselben Gottheit zu halten. Die Attribute selbst sind klar, bestimmt, einfach; sie lassen sich in Attribute der „Macht“ und der „Güte“ sondern, während eine dritte Klasse durch die den Solarcharakter betonenden Attribute gebildet wird. Dabei ist wichtig, daß die den Solarcharakter betonenden Attribute nicht überwiegen; zahlenmäßig sehr viel häufiger sind die Attribute von allgemein göttlichen Charakter, besonders eben die der Macht und Güte. Und weiter ist zu bemerken, daß gerade bei der Gruppe Gott-Flügelsonne-Sonne die allgemeinen Attribute durchaus im Vordergrund stehen, während die solaren Züge als verhältnismäßig nebensächlich erscheinen. Hinweise auf Mythen oder ähnliches finden sich in keinem der vielen Namen.

Der KA.

Wie schon bemerkt, ist in dem Material nicht nur vom Ka des Menschen (das ist etwa der menschlichen Seele oder des unsterblichen Doppelgängers des Menschen, doch wird man besser den ägyptischen Ausdruck beibehalten) die Rede,

¹ Auf die wichtige Frage des Verhältnisses dieser Flügelsonne zum Horus von Edfu sei hier nur aufmerksam gemacht.

sondern auch vom Ka der Sonne, der Flügelsonne und des Gottes. Derlei Aussagen über den Ka von göttlichen Wesen sind also zunächst aus dem Material über den Ka auszusondern als eine erste Gruppe. Zu ihnen gehören die einfachen, vielleicht elliptischen Namen (bei denen ein Attribut wohl fortfiel), wie „der Ka des Gottes“ (287), „der Ka der Sonne“ (288), „der Ka der Flügelsonne“ (289). Es fehlen aber auch nicht ausführlichere Aussagen: „Geliebt vom Ka der Sonne“ (293), „Gabe des Ka's der Sonne“ (317), „der Ka der Flügelsonne ist Gott“ (290). Aus diesen Aussagen folgt wohl, wie schon erwähnt, daß nicht die Sonne an sich, sondern der Ka, die „Seele“ der Sonne das eigentlich Göttliche ist. Wichtig ist auch, daß in 295 vom Ka der Neit die Rede zu sein scheint. (Nur kurz sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf den Namen des Haupttempels von Memphis *het-ka-Ptah* „Tempel des Ka des Ptah“).

Neben dieser Gruppe gibt es eine andere, die vom Ka des Menschen spricht. Unbedingt sicher läßt sich zwar nicht sagen, wann dem so ist, denn es bleibt in jedem Einzelfall möglich, daß mit dem „Ka“ der Ka der Sonne usw. gemeint ist, auch wenn die ausdrückliche Bemerkung fehlt. Aber im ganzen ist nicht zu bezweifeln, daß ein großer Teil der Erwähnungen des Ka sich auf die Menschenseele beziehen. Das wird bestätigt durch das Attribut, das bei dem Ka unbedingt vorherrscht, das des „Lebens“ (282, 291, 314, 315, 327, 568). Für den Menschen muß ja ein „Leben“ der Seele etwas außerordentlich Wichtiges sein und besonders ein Fortleben nach dem Tod. Letzteres wird auch betont in der „Ewigkeit“ des Ka (315, 382), ja geradezu im Attribut des „ewigen Lebens“ (*anch zet*, 351) und im Titel des „Herrn der Ewigkeit“ (316); auch die Attribute der „Beständigkeit“ (*aha*, 382), „Macht“ (*uas*, 327), „Wirklichkeit“ (*ma*, 334), „Treue“ (*mezer*, 338) und „Dauerhaftigkeit“ (*semench*, 369) werden die todüberdauernde Kraft des Ka betonen sollen; es ist zu beachten, daß diese Attribute selten, zum Teil nie bei eigentlichen Gottheiten vorkommen. Die Attribute der „Vortrefflichkeit“ (285, 566 c), „Zufriedenheit“ (296), „Macht“ (304, 306), „Güte“ (305, 306, 331, 365) und „Preiswürdigkeit“ (359), dann auch die Personennamen „Geliebt vom Ka“ (286, 340, 341, 356, 393) und „der Ka gewährt (oder etwa genießt?) Schutz“ (307, 322, 366) kommen auch bei anderen Gottheiten vor, so daß hier zweifelhaft bleibt, ob von dem menschlichen oder von dem göttlichen Ka die Rede ist; sollte der menschliche Ka gemeint sein, so würde er göttliche Attribute erhalten in einem Maße, das nicht von vornherein vorauszusetzen wäre. Ähnliches gilt vom „Ka im Horizont“ (320) und vom Attribut des „Leuchtens“ (*hez*, 339; *cha*, 311, 319, 560); wenn sie sich nicht auf den Ka der Sonne beziehen, müßte man aus ihnen wohl das Vorhandensein irgendwelcher astraler Momente im Begriff des Ka folgern, wozu vielleicht auch der stereotype Totentitel „leuchtender Ka“ (*ka jach*) zu vergleichen wäre. Ein anderer Gedanke scheint in 352, 389, 390 ausgedrückt zu sein, wo vom Grab als vom „Haus des Ka“ die Rede ist; der gleiche Gedanke mag in der nicht ganz klaren Gruppe 330 gemeint sein; danach scheint es also, als habe man sich in diesem Gedankenkreis wie in historischer Zeit den Ka als auch nach dem Tod, wenigstens zeitweise, im Grab anwesend gedacht.

Die Schakalgottheiten.

Der Schakal kommt in drei Typen vor: als liegender Schakal, als

stehender Schakal und so, daß ein Schakalfell an einer Stange hängt. Letzteres ist sicher der Gott *Imiut*. Erstere beiden würden nach EDUARD MEYER'S Klassifizierung (Ägypt. Zeitschr., 41, 97 ff.) *Anubis* bzw. *Upuaut* sein. Obwohl mit MEYER'S Arbeit das Problem der Schakalgötter kaum endgültig gelöst ist, nehmen wir doch die Benennung als *Anubis* bzw. *Upuaut* an, wenn auch mit Vorbehalt. Die schwierige Frage aber, inwieweit es sich hier nicht nur um Schakalgötter, sondern auch um Hunde- oder Wolfsgötter handelt, lassen wir unerörtert.

Anubis. — Er kommt in mehreren Personennamen vor, die ihm die Attribute der „Vortrefflichkeit“ (398), des „Ersten“ (414), des „Lebens“ (413, 415) und vielleicht auch der „Festigkeit“ (414) geben, also alles Attribute allgemeinen Charakters. Das vereinzelt vorkommende Attribut des „Glanzes“ (415) braucht man nicht auf einen Astralcharakter des *Anubis* zu deuten; es mag daraus zu erklären sein, daß man typische Attribute der weitaus vorherrschenden solaren Gottheiten auf andere Gottheiten übertrug. Der Totengottitel „Erster der Westlichen“ (d. i. der Toten), den MEYER (a. a. O.) in 414 las, ist wohl anders zu lesen. Zweimal wird ein „Geburtsfest des *Anubis*“ erwähnt (395, 410). Nicht unmöglich ist, daß in 404 und 409 von einem „Tempel des *Anubis*“ die Rede ist, doch könnte hier auch anders zu lesen sein. Im ganzen spielt *Anubis* (vgl. auch die quantitative Auswertung) eine geringe Rolle; eine Bestätigung der MEYER'schen These (a. a. O.), daß *Anubis* der Urgott von *Abydos* sei, findet sich nicht; aus dem Schweigen des zahlreichen Materials folgt vielmehr die Unwahrscheinlichkeit dieser These.

Upuaut. — Typisch für ihn ist die „Schakal-Standardte“; auf ihr kommt er vor in 397, 399, 400, 406, 407. Immer kommt dabei die Standardte neben dem König (oder neben dem Königstitel) vor, meist wohl dann, wenn der König in den Kampf zieht (z. B. 406), doch auch, wenn er auf dem Thron sitzt (399) oder friedlich einhergeht (406). So erscheint die Schakal-Standardte geradezu als königliches Emblem, das sie auch noch später ist. Daß *Upuaut* nicht ein Gott ist nach der Art der anderen Götter, folgt weiter daraus, daß er anscheinend in keinem Eigennamen vorkommt. Außer als Standardentier wird er nur noch zweimal in ziemlich problematischen Jahresnotizen (405, 411) erwähnt. So scheint er fast auf das Königtum beschränkt zu sein; eigentlich populär war er wohl nicht, nicht einmal in *Abydos*, wo er später eine große Rolle spielt.

Imiut. — Von ihm wird nur einmal ein „Geburtsfest“ erwähnt (396). Der Gott ist, obwohl in späterer Zeit in Gräbern und auf Stelen häufig vorkommend, sowohl an sich als in seinem Verhältnis zu den übrigen Schakalgöttern ziemlich problematisch. Immerhin scheint klar, daß er vorwiegend ein Totengott und daß *Siu* seine Heimat war. (Zu *Imiut* vgl. besonders MASPERO, *Etudes mythologiques* II, 421—427.)

Neit.

Unter den mit „*Neit*“ gebildeten Eigennamen herrscht durchaus „Geliebt von *Neit*“ vor (423, 426, 434, 435, 440, 441, 443, 444, 445, 449, 452, 453, 454; eine ganze Reihe dieser Nummern wird aber wohl der Königin gehören), ein Name, den auch eine Königin führt. Noch eine andere Königin heißt nach

Neit: „Neit ist zufrieden“ (*Net-hetep*, 417) und auch dieser Name kehrt noch zweimal in Hofkreisen wieder (428, 429). In anderen Namen erhält Neit die Attribute des „Lebens“ (424, 438), der „Göttlichkeit“ (436) und vielleicht des „Glances“ (424); einmal kommt ein Name „Gabe der Neit“ vor (437) und einmal scheint vom „Ka der Neit“ die Rede zu sein (427). Bemerkenswert ist, daß alle diese Neit-Namen (vielleicht außer einigen Nummern mit *Mer-Neit*, wenn diese nicht der Königin gehören) zeitlich auf die Könige *ZER* und *ZET* und sozial fast ganz auf die Hofkreise (Stelen u. ä.) beschränkt sind. Neit scheint so außerhalb der eigentlichen „Volksreligion“ zu stehen und gerade das Wiederkehren von Königinnennamen läßt vermuten, daß Namen mit „Neit“ in den Hofkreisen zeitweise eine Modesache waren, eben in Nachahmung des Namens der Königin (vgl. auch später). Von Festen nennt 419 unter *AHA* eine „Fahrt zum Tempel der Neit“; ein angeblicher „Priester der Neit“ unter *QA* (448) ist wohl zu streichen. Einmal ist das Zeichen des saïtischen Gaues mit „Neit“ geschrieben (444), wie das auch in späterer Zeit geschieht.

Die übrigen religiösen Wesen.

Der Geier. — Von den drei Nummern, in denen der Geier sicher deutbar vorkommt, ist er in zweien Schutzgottheit des Königs: unter *NARMER* erscheint er über dem Königsthron (460), unter *CHASECHEM* (542) hält er in den Klauen das Zeichen für „Einigung der beiden Lande“ und einen Ring mit dem Wort „Rebellen“ darin, die er gewissermaßen gefangen oder vernichtet hat. Das macht sogleich klar, daß der Geier die Gottheit *Nechbet* von *Nechen* (*E l K a b*) ist, die auch später noch als Schutzgottheit des Königtums erscheint; in 542 wird das vielleicht bestätigt durch eine Zusage „die (Gottheit) von (der Stadt) *Nechen*“. Zwei andere, vielleicht sehr wichtige Erwähnungen der Geiergottheit bleiben unklar (34, 503).

Set. — Nur zweimal kommt Set unzweifelhaft vor. Einmal unter *NARMER* steht sein Tier, das Okapi, auf einer von mehreren dem König vorangetragenen Standarten, vielleicht als Gauzeichen (461); das andere Mal reicht Set (als Mensch mit Okapikopf, gekrönt mit der oberägyptischen Krone) dem König die Zeichen „Leben“ und „Macht“ (544); der König ist *PERABSEN*, der ja auch der einzige König mit einem Set-Titel ist. Ob außerdem Set einmal als Vertreter des unterägyptischen Königtums (516) und ein andermal in einem Eigennamen (487) vorkommt, ist sehr fraglich. Ebenso bleibt zweifelhaft, ob im Kampf des Königs mit Krokodil und Nilpferd (499) und im „Fest (?) des Nilpferdschießens“ (536) die Tiere als Set-Tiere zu rechnen sind, was nach späteren Analogien möglich wäre; die Gruppen sind viel zu problematisch, als daß es geraten sein könnte, weitere Schlüsse daraus zu ziehen. Im ganzen erscheint Set als sehr wenig wichtig. Um so schwerer wiegend ist dafür wohl das argumentum e silentio. Wenn Set nicht einmal in der Stadt, die später als „die“ Stadt des Set gilt, im nördlichen *Ombos* (*Ballas*), vorkommt, und wenn er in den rund viertausend Stücken aus vor- und frühdynastischer Zeit nur zweimal sicher genannt ist, so sind das Tatsachen, die doch wohl die ernstliche Nachprüfung manch eines Urteils über die Rolle des Set in der frühägyptischen Religion fordern.

Osiris. — Auch für ihn liegt das Schwergewicht im argumentum e

silentio. Wahrscheinlich kommt er überhaupt nicht vor; die zwei Nummern (471, 510), in denen PETRIE mit seinem Vorkommen rechnet, sind völlig problematisch.

Isis. — Für Isis scheinen einige wenige Erwähnungen anzunehmen zu sein. Die zwei früheren Personennamen, in denen man ihr Vorkommen vermutete (456, 470), sind zwar wahrscheinlich anders zu lesen. Die Göttin aber, die in 539, 543, 549 dem König die Zeichen „Leben“, „Frische“ und „Macht“ reicht, ist schwerlich eine andere als Isis, um so mehr, als in 543 „Isis“ geradezu hinzugeschrieben zu sein scheint. Welche Rolle aber Isis in der alten Religion einnahm, bleibt ganz unklar; es ist bemerkenswert, daß sie erst gegen Ende der Dynastie II vorkommt.

Min. — Er ist nur einmal ausdrücklich erwähnt: in der Notiz seines Geburtsfestes (498). Er wird aber auch (mit einer Ausnahme; vgl. sogleich) überall da gemeint sein, wo sein Tier, der Tragelaphus vorkommt. Als solcher erhält er in Personennamen die Attribute der „Beständigkeit“ (481), der „Ewigkeit“ (489), des „Lebens und Glanzes“ (524). Weiterhin kommt er noch zweimal auf Standarten vor (463, 494), wohl als Gauzeichen. Einmal reicht er wohl dem König das Zeichen „Macht“ (522), und zweimal kommt er in einem Tempel vor (404, 503). Daß Min verhältnismäßig häufiger ist als die anderen der „übrigen Götter“ ist wohl daraus zu erklären, daß seine Heimat Koptos nur wenige Kilometer von Abydos entfernt ist.

Heri-schef. — Einmal ist der Tragelaphus anscheinend ausdrücklich als Heri-schef bezeichner (533), d. i. der Gott des oberägyptischen Herakleopolis, wie auch die Inschrift ausdrücklich sagt.

Thot. — Das Tier des Thot, der Ibis, kommt mehrmals ziemlich sicher vor, nämlich 457 und 462 auf einem Tempel, 561 in einem Stadtnamen, 495 in der Notiz des „Geburtsfestes des Ibis“. Daß dabei, wenigstens zuweilen, der Gott Thot gemeint ist, ist zwar nicht sicher, aber doch möglich; wahrscheinlich dürfte es sein im Personennamen „Gabe des Thot“ (540) und in der Erwähnung eines Tempels des Thot (540). — Ganz problematisch ist die Deutung eines Affen (?) auf den Gott Thot (567).

Ptah. — Höchst problematisch sind die zwei Eigennamen 507 und 518, bei denen es nicht gänzlich unmöglich ist, daß sie den Ptah nennen.

Mafdet. — Die Löwengöttin Mafdet scheint eine ähnliche Rolle zu spielen wie Upuaut. Einmal kommt sie, wie sonst die Upuaut-Standarte, mit ihrem Emblem neben dem Königsnamen vor (500 ?); das andere Mal begleitet sie auf einer Standarte den kämpfenden König (503), wie das ja auch Upuaut tut. Wie Upuaut kommt auch Mafdet nie in Eigennamen vor. So scheint es, als seien beide etwas wie Schutzgottheiten des Königs, und zwar besonders des kämpfenden Königs. Hält man den Upuaut mit MEYER für einen Wolf, so würden Wolf und Löwin ja gut dazu stimmen. — Ein drittes Vorkommen der Mafdet mit dem Zeichen „Macht“, anscheinend auf einem Tempel, bleibt unklar (500 a).

Uräus. — Die Uräus-Schlange kommt einmal sicher vor in 501, ohne daß aber der Sinn ihrer Erwähnung klar würde. Ganz fraglich ist ein Vorkommen

des Uräus an der Königsperücke (502), und auch eine dritte Erwähnung bleibt höchst problematisch (34).

Andere Gottheiten. — Von ihnen haben wir meist nur kurze Notizen, und oft sind die Gottheiten selbst problematisch. — Erwähnungen eines Festes kommen vor für Sokaris (?) (525, 530, 553a), Jamt (526) und Seschat (532), möglicherweise auch für die personifizierte Königskrone (528); ferner spannt ein Priester der Seschat den Strick bei der feierlichen Absteckung des Tempelplanes bei Beginn des Baues (531), was zur späteren Rolle der Seschat als Weisheitsgöttin und zu ihrer Tätigkeit bei den Tempelgründungen bis in die Spätzeit hinab wohl stimmt. Der Palermostein erwähnt ein „Laufen des A pis“ (534, 552 c). Ziemlich unklar ist von einem nicht weiter benannten „Gott von Ombos“ (Set?) die Rede (546). Die vermeintlichen Nennungen der Hathor (473) und des Amon (547) sind indes wohl zu streichen. — Hier sind auch die Rinderköpfe zu erwähnen, die mehrmals vorkommen: an einer Palettenkante (465), an einem Gefäßrand (478) und an einem Fries (505); an Tempeln (503) und besonders über Tempeltoren (466); am Königsornat (465). Am besten sind sie wohl als Apotropaia zu erklären. Zuweilen haben sie Menschenantlitz, entsprechen also dann den Hathoren-Köpfen der historischen Zeit.

„Die Götter“. — Dieser nicht häufige Pluralbegriff erhält (in Bauwerknamen und im Namen eines Vornehmen) die Attribute des „Lebens“ (153, 175) und des „Glanzes“ (153); einmal scheint jemand „Geliebt von den Göttern“ zu heißen (154). Zwei Tempel heißen anscheinend „Plätze der Götter“ und „Angenehmheit der Götter“ (183).

II. Quantitative Auswertung.

Eine quantitative Auswertung des Materials muß natürlich ausgehen von der Zählung der Erwähnungen der einzelnen Gottheiten. Diese Zählung kann nach verschiedenen Gesichtspunkten erfolgen; je nach der gewählten Methode wird das Ergebnis größeren oder geringeren Wert haben.

Die einfachste, aber auch gröbste Art der Zählung ist das fortlaufende Durchzählen aller Erwähnungen einer Gottheit, unbekümmert um die Art der Erwähnung. Es ist klar, daß das Ergebnis dann nur mit Vorbehalt zum Vergleich mit dem Zählresultat anderer Gottheiten zu verwenden ist. Im Siegel 494 z. B. kommt in einem Hausplan ein Tier vor, das möglicherweise religiöse Bedeutung haben kann; die Gruppe ist auf dem Siegel viermal genannt, wäre also nach dieser Methode vierfach zu zählen; daß das ganz unverhältnismäßig viel sein würde, ist selbstverständlich. — Dieser Gedanke führt auf eine zweite Zählmethode, der nach „Stücken“; nach dieser Art wird auch dann nur eine Nummer gezählt, wenn auf einem Stück mehrere gleichartige Erwähnungen einer Gottheit (z. B. ein theophorer Eigename) vorkommen. Das ist zwar eine wesentliche Verbesserung, aber immer noch nicht fehlerlos; denn es ist weiter zu bedenken, daß z. B. der theophore Eigename eines Beamten auf mehreren Siegeln u. ä. immer wieder vorkommen kann; würde man all das zählen, so ergäbe das wieder eine unverhältnismäßig hohe Zahl für die betreffende Gottheit. — So kommt man zu einer Zählung nach „Gruppen“, d. h. alle gleichlautenden Erwähnungen werden (zu-

nächst innerhalb je einer Regierung) nur als je eine Nummer gezählt, unabhängig davon, wie oft sie vorkommen. Wenn sich auch selbst auf diese letzte Methode eine ganz sichere quantitative Auswertung noch nicht aufbauen läßt (vgl. später), so geben doch ihre Ergebnisse wenigstens eine erste Orientierung.

Tabelle I versucht diese Zählungen zu geben. Der Vollständigkeit halber sind auch die Ergebnisse der zwei ersten Methoden angeführt; sie sind ja auch keineswegs wertlos. Wenn in der Tabelle von einer an sich unbedingt notwendigen Sonderung der Einzelregierungen abgesehen wurde, so geschah es darum, weil eben eine sichere Auswertung auf all diesen Zahlen noch nicht aufzubauen ist, vielmehr eine ganz andere Methode erfordert. — In der Tabelle gibt Reihe I die Zahlen der ersten Methode, Reihe II die Zählung nach „Stücken“, Reihe III die nach Gruppen, Reihe IV die Nummernnachweise der Gruppenzählung.

Ein allererster Vergleich lehrt eine sehr große Ungleichmäßigkeit der einzelnen Gottheiten im Verhältnis zueinander. Einerseits sind göttliche Wesen in 56 („Gott“), 69 (Sonne), 82 (Horus), ja 120 (Ka) Gruppen erwähnt; andererseits kommt etwa ein Dutzend Gottheiten in weniger als zehn, ja gelegentlich nur in einer, in zwei oder drei Gruppen vor, und gerade hier sind sehr häufig ganz problematische Gruppen mitgezählt; die Mitte halten etwa Neit und die Flügelsonne mit 38 bzw. 27 Gruppen. Diese Ungleichheit wird noch stärker, wenn man die Gruppen „Gott“-Flügelsonne-Sonne addiert ($56 + 27 + 69 = 152$) und dann Horus (82) noch dazurechnet; auf diese Weise erhält man für die vier „solaren“ Gottheiten 234 Gruppen. — Auch die verhältnismäßig große Rolle der Neit ist klar, und ebenso die weitaus geringere Wichtigkeit aller anderen Gottheiten.

Wenn so die Zahlen der Tabelle I zweifellos von großem Wert für die Beurteilung der Religion sind, so darf man trotzdem, wie schon mehrfach erwähnt, nicht versuchen, auf Grund dieser Zahlen ein endgültiges Bild des zahlenmäßigen Verhältnisses der Gottheiten zueinander zu entwerfen. Das Bild müßte notwendig falsch werden. Man bedenke z. B., daß unter „Horus“ eine ganze Reihe von Nummern nicht den Gott, sondern den König nennen (die durchaus offiziellen Erwähnungen des Horus-Titels sind natürlich nicht mitgezählt); daß bei „Gott“ gelegentlich der Pluralbegriff „die Götter“ mitgezählt wurde, den man unmöglich als gleichartig mit „Gott“ addieren kann; daß bei dem K a fast in jeder Regierung der Totentitel „leuchtender K a“ wiederkehrt, also unverhältnismäßig oft gezählt wird. Derlei Momente, deren sich noch eine ganze Reihe anderer aufzählen ließen, mögen im einzelnen vielleicht hie und da nicht allzu schwerwiegend sein; in der Gesamtheit aber ergeben sie sicher eine beachtenswerte Größe, deren Vernachlässigung notwendig zu einer mehr oder minder großen Verzeichnung führen müßte. — Dazu ist noch etwas anderes zu bedenken. Meistens finden sich die Erwähnungen von göttlichen Wesen in Eigennamen von Personen; daneben kommen sie aber auch vor bei der Notierung von Festen oder in irgendeinem anderen Zusammenhang. Man wird gut tun, dieser Differenzierung des Materials möglichst weitgehend Rechnung zu tragen.

Aus solchen Erwägungen ist im folgenden eine quantitative Auswertung des Materials versucht nicht schon auf Grund einfacher Zählung der Götter-

namen, sondern erst auf Grund einer sachlichen Ordnung des Materials. Für letztere ergibt sich für das dynastische Material eine Sonderung in die große Gruppe der „Personennamen“ und in die der übrigen Erwähnungen von selbst; eine dritte Gruppe bildet das vordynastische Material.

Die Personennamen.

Die Personennamen bilden den weitaus größten und einen sehr wertvollen Teil des religiösen Materials. Ersteres folgt aus dem Überlesen der Materialsammlung; betreffs des letzteren, des Wertes, ist wohl zu erwarten, daß die Personennamen einen gewissermaßen sehr „konservativen“ Teil des religiösen Materials geben, also sicher sehr wertvoll sind für den wichtigen Schluß auf die älteste Religion.

Die Personennamen zerfallen wieder in mehrere Gruppen, je nachdem sie auf Marken, Siegeln, Steinscherben oder sonstwie genannt sind. Auch hier ist eine Sonderung wieder nützlich. Die Träger der Markennamen nämlich sind (wohl mit verschwindenden Ausnahmen) Leute aus niedrigeren sozialen Schichten, seien es nun die Verfertiger der Töpfe oder, was wahrscheinlicher ist, gewöhnliche Leute und niedere Beamte, die die Töpfe für das Königsgrab stifteten; die Träger der Stelennamen aber, rings um das Königsgrab bestattet, gehören den hohen Hofkreisen an. Somit handelt es sich hier um zwei verschiedene soziale Schichten, und die Feststellung ist nicht unwichtig, ob sich das auch im zahlenmäßigen Vorkommen einzelner Götter äußert. Die Namen der Siegel endlich nennen meist höhere Beamte, die man als dritte Gruppe aufführen kann. Die Namen, bei denen die soziale Schicht des Trägers ganz unklar bleibt, werden in eine vierte Gruppe „Sonstiges“ eingeordnet.

Nach diesen Vorbemerkungen versuchen wir, das Vorkommen der Gottheiten in Personennamen in Tabelle II auszudrücken. Sie ist nach Gottheiten und dann wieder in Unterabteilungen nach Königen geordnet. Reihe M gibt die Namen der Marken, Reihe Stl die der Stelen, Reihe B die der Beamten (Siegel) und Reihe So die von ungewisser sozialer Schicht; Reihe G gibt die Gesamtsummen. Wenn wie bei den Markennamen ein Name in mehreren Regierungen vorkommt (d. h. daß sein Träger durch mehrere Regierungen hindurch lebte; bei den Stelennamen kommt das nicht vor, weil die Stelen eben die Grabsteine sind), wird er nur unter der ersten Regierung gezählt.

Im ganzen ergibt Tabelle II 219 Namen; davon sind 117 Markennamen, 61 Stelennamen, 13 Beamtennamen, 28 „sonstige“ Namen.

Die absoluten Zahlen der Tabelle II gewinnen ihre eigentliche Bedeutung erst in der Auswertung ihrer Beziehungen zueinander, und zwar sachlich (d. i. nach dem rein religiösen Gehalt) und historisch. Wieder ist es am klarsten, all das in Zahlen auszudrücken.

Zur sachlichen Auswertung diene Tabelle III. Von den fünf Reihen gilt die erste Reihe (A) für alle Namen, die folgenden für die Namen der Marken (M), der Stelen (Stl), der Beamten (B) und für die sonstigen Namen (So). Jede Reihe hat zwei Unterabteilungen, deren erste (I) für die absolute Zahl der betreffenden Namen gilt, während die zweite (II) den Prozentsatz der betreffenden Namen in bezug auf alle Nummern der betreffenden Materialklasse anführt. So

bedeuten z. B. bei „Horus“ in der Reihe „Marken“ die beiden Zahlen 6 und 4'1, daß unter allen theophoren Markennamen sechs Namen mit „Horus“ gebildet sind, was 4'1 Prozent aller theophoren Markennamen ausmacht.

In Reihe A, also in den Gesamtzahlen der Namen, hat der Ka die weitaus höchste Zahl; 27'4 Prozent, also mehr als ein Viertel aller Namen sind mit ihm gebildet. Erst in ziemlich großem Abstand folgt die Sonne mit 17'8 Prozent, also nicht ganz ein Fünftel, und dann „Gott“ mit 12'3 Prozent, Horus mit 10'9 Prozent, Neit mit 10'0 Prozent und die Flügelsonne mit 9'6 Prozent, also je ungefähr ein Zehntel. Die übrigen Gottheiten erscheinen daneben unwichtig; erst in großem Abstand folgt der Tragelaphus mit 3'2 Prozent, d. i. noch nicht ein Dreißigstel; die anderen sind noch unbedeutender. Das Bild ist also klar: die Hälfte (50'6 Prozent) aller Namen gehören den solaren Göttern (davon Horus 10'9 Prozent, die Gruppe der übrigen 37'7 Prozent); der Ka nimmt mehr als ein Viertel ein, so daß für andere Gottheiten nur etwas mehr als ein Fünftel bleibt. Und selbst von diesem kargen Rest gehört noch fast die Hälfte der Neit, und in das dann noch bleibende Zehntel müssen sich neun Gottheiten teilen, deren manche dazu noch problematisch sind, so daß dies Zehntel sogar eine Maximalzahl ist, weil eben alle problematischen Namen (vgl. besonders das später zur Reihe „So“ Gesagte) hier eingerechnet sind.

Das, was sich in Reihe A als Grundzug findet, ein völliges Vorherrschen der solaren Gottheiten und des Ka, ist noch viel schärfer bei den Markennamen vorhanden. Neben 68'4 Prozent Solarnamen und 23'9 Prozent Ka-Namen verschwinden die 5'7 Prozent der übrigen Gottheiten hier fast völlig; von diesen 5'7 Prozent sind noch 4'1 Prozent Neit-Namen, so daß für andere nur noch 1'6 Prozent bleibt, das sind zwei Namen, die noch dazu problematisch und wahrscheinlich ganz zu streichen sind. — Ein sehr wichtiger Unterschied aber der Markennamen gegenüber der Reihe A ist der, daß von den 68'4 Prozent der Solarnamen nur 4'1 Prozent (noch nicht ein Sechzehntel) dem Horus gehören, die übrigen 64'3 Prozent aber der Gruppe „Gott“-Flügelsonne-Sonne; in Reihe A hatte Horus mehr als ein Fünftel der Solarnamen.

Bei den Stelen ist als Grundzug das völlige Vorherrschen der Solargottheiten und des Ka ebenfalls klar, wenn auch nicht so scharf. Die solaren Gottheiten und der Ka lassen hier mit zusammen 68'8 Prozent noch 31 Prozent, also fast ein Drittel, für andere Gottheiten übrig; aber von diesem Drittel ist wieder so viel (21'3 Prozent aller Stelennamen) der Neit zuzuweisen, daß für die „übrigen Götter“ nur 9'7 Prozent bleiben, also noch weniger als in Reihe A (11'9 Prozent), aber wesentlich mehr als bei den Markennamen (1'6 Prozent). Sodann walten noch zwei wichtige Besonderheiten gegenüber den Markennamen; zunächst kommen in den Stelen mehr Ka-Namen als solare Namen vor (41'0 Prozent gegen 27'8 Prozent; bei Marken 23'9 Prozent gegen 68'4 Prozent) und sodann herrscht in den solaren Namen völlig Horus, der die Gruppe „Gott“-Flügelsonne-Sonne um das Achtfache übertrifft (24'6 Prozent gegen 3'2 Prozent).

Für die Beamtennamen und die „sonstigen“ Namen ist ein Vergleich wesentlich schwieriger und unsicherer. Die dreizehn Beamtennamen sind an Zahl zu gering, um ein genügend breites Fundament zu geben; das Gleiche gilt von

den 28 sonstigen Namen, die noch dazu zu einem großen Teil sehr problematisch sind, weil bei ihnen oft unklar bleibt, ob es sich überhaupt um Personennamen handelt. — Immerhin folgt auch aus den Beamtennamen noch der schon mehrfach erwähnte Grundzug. Auch hier überwiegen der Ka und die Solargottheiten (zusammen 61·6 Prozent), aber für die übrigen Gottheiten bleiben 38·5 Prozent, von denen auffälligerweise kein Name die Neit nennt; zur rechten Einschätzung dieser Zahlen muß man aber bedenken, daß diese 38·5 Prozent durch fünf Namen gebildet werden. Weiter ist dann noch wichtig, daß alle Solarnamen (23·1 Prozent) nur den Horus nennen; wieder ist aber zu erinnern, daß „alle“ Solarnamen aus drei Namen bestehen. — Die Reihe der „sonstigen“ Namen gibt wesentlich andere Zahlen. Die solaren Gottheiten (35 Prozent; nie Horus) und der Ka (7 Prozent), zusammen 42 Prozent, werden hier übertroffen durch die „übrigen“ Götter mit 59·5 Prozent; von letzteren gehören 10·5 Prozent der Neit, so daß noch 49 Prozent, also die Hälfte, den übrigen Göttern außer Neit gehören. Auch hier ist bei der Beurteilung des Ergebnisses zunächst die geringe Zahl des Materials zu bedenken, insbesondere aber, daß ein großer Teil des Materials dieser Reihe, und zwar gerade die Nummern der „übrigen“ Gottheiten, sehr problematisch ist und möglicherweise gar keine Personennamen nennt.

In kurzen Worten ist das Ergebnis für die Personennamen also folgendes (soweit es sich um sachlichen Inhalt handelt): Grundzug ist das völlige Überwiegen der solaren Gottheiten und des Ka. Besonders klar ist das in den Markennamen, während in den Stelennamen eine große, wenn auch immer noch untergeordnete Rolle der Neit zukommt. Namen mit anderen Gottheiten sind sehr selten. — Sodann ist wichtig, daß Horus im ganzen nur etwa ein Fünftel aller solaren Namen bildet, aber seltsamerweise so, daß er bei den Markennamen nur ein Sechzehntel der Solarnamen ausmacht, bei den Stelennamen aber fast sieben Achtel; ferner, daß der Ka im ganzen etwa halb so viel Namen aufweist wie die Solargottheiten, aber so, daß er in den Markennamen nur ein Drittel, in den Stelennamen aber das Anderthalbfache der Solarnamen hat. — Endlich folgt aus dem Ganzen eine auffällige Verschiedenheit der einzelnen Materialklassen (Marken, Stelen usw.).

Nicht so ergebnisreich ist ein Vergleich des Materials nach historischen Gesichtspunkten, d. h. nach der prozentualen Verteilung der Gottheiten auf die Namen der verschiedenen Regierungen. Die kleine Tabelle IV gibt den Tatbestand. Die jeweils erste Reihe (1) gibt die absolute Zahl der Namen, die in den einzelnen Regierungen mit der betreffenden Gottheit gebildet werden, die jeweils zweite ihre Prozentzahl, bezogen auf die in der Kolonne „G“ gegebene Gesamtzahl der religiösen Namen in jener Regierung.

Aus den Zahlen (in Frage kommen natürlich nur die Prozentzahlen) folgt in kurzen Zügen: „Gott“ und Sonne bleiben ziemlich gleich; Horus wird plötzlich, nach Zer, mehr als verdoppelt; die Flügelsonne wird wesentlich vermindert; der Ka wächst ziemlich stark; Neit ist ungleichmäßig häufig mit vermindernder Tendenz; die „sonstigen“ Götter scheinen zuzunehmen, besonders der Prozentsatz der Dynastie II ist für sie außerordentlich groß. Mehr als diese großen Züge wird man aus den Zahlen nicht folgern dürfen, und selbst diese großen Züge sind nicht allzu sicher, weil gerade für den Beginn und den Schluß

der ganzen Zeit (*AHA-NARMER* und Dynastie II) das Material sehr gering ist; vollends dürften Vergleiche nur einer Regierung mit einer anderen kaum von Wert sein. — Endlich sei wiederum bemerkt, daß die Reihe der „sonstigen“ Götter sehr viel Problematisches enthält.

Das dynastische Material unter Ausschluß der Personennamen.

Neben den 219 Personennamen ist das übrige Material verhältnismäßig weniger wichtig; es macht bei der gleichen Art der gleichsam „qualitativen“ Zählung etwa ein Drittel der Personennamen aus. Unschwer läßt es sich in mehrere Gruppen sondern. Als die beiden ersten Gruppen kann man die religiösen Namen von Bauwerken und Städten auführen; daran schließt sich die wichtige Klasse der religiösen Feste, die auf den Jahrestäfelchen erwähnt werden; als Sondergruppe mag man den mehrfach wiederkehrenden Totentitel „leuchtender K a“ nehmen; was unter keine dieser Gruppen einzureihen ist, muß man unter einer letzten Kategorie „Sonstiges“ auführen. — Das Material ist zu gering, um eine Sondergruppierung nach Königen als lohnend erscheinen zu lassen.

a) Bauwerke. — Von ZER bis in Dynastie II begegnen auf Siegeln u. ä. die Namen von Bauwerken. Welcher Art diese Bauwerke waren, bleibt meist unklar; gelegentlich könnten es Königsgräber sein, wahrscheinlicher aber sind es meist wohl königliche Paläste; auch Tempel und andere Bauten werden sich darunter finden. Die Gesamtzahl solcher Bauwerksnamen ist 23. — Mit „Horus“ kommen 16 Namen vor, d. i. 69·5 Prozent (Nr. 54, 55, 62, 63, 71, 76, 77, 79, 92, 97, 103, 106, 119, 122, 127, 130). — Der Singular „Gott“ kommt nur einmal und dazu noch problematisch vor in 182; die drei anderen Namen, wahrscheinlich von Tempeln, geben den Plural „die Götter“ (175, 177, 183). Da der Plural „die Götter“ einen anderen Sinn hat als der Singular, kann man nur ein Vorkommen für „Gott“ rechnen, was 4·4 Prozent ausmacht. Der Pluralbegriff „die Götter“ ist für die Prozentrechnung mit 13 Prozent bei „Sonstiges“ anzurechnen. — „K a“ bildet nur einmal und selbst da nicht sicher einen Bauwerksnamen (333), wohl einen Grabnamen; von allen Bauwerken gerechnet sind das 4·4 Prozent. — „Sonstiges“. Zwei Namen (493, 494) werden mit unklaren Tieren geschrieben, bei denen eine religiöse Bedeutung nicht ganz unmöglich ist; das sind 8·7 Prozent, so daß man bei Anrechnung des Plurals „die Götter“ mit 13 Prozent für die Gruppe „Sonstiges“ 21·7 Prozent erhält.

b) Städte. — Stadtnamen kommen nur drei vor, geschrieben mit „die Götter“ (143), mit „die Sonne“ (279) und mit einem Ibis (457). Für eine Prozentrechnung ist das Material zu gering.

c) Feste. — Die Jahrestäfelchen und der Palermostein nennen im ganzen 48 Feste. Davon hat Horus 24 Feste, also genau 50 Prozent (davon 21mal der „Horus-Dienst“, der jedesmal zu zählen ist, um die große Bedeutung dieses Festes auch in der quantitativen Auswertung klarzumachen; er wird zum Teil mehrfach, genannt in Nr. 46, 49, 94, 105, 110, 129, 132. Andere Horus-Feste sind Nr. 43, 100 a, 131). In die übrigen 50 Prozent müssen sich 16 Gottheiten teilen. Am häufigsten ist Sokaris (?) mit einem anscheinend regelmäßig wiederkehrenden Fest, das 8 Prozent ausmacht (4mal: 525, 530, 552 a bis);

dann folgt der Upuaut-Schakal mit 6 Prozent (3mal: 405, 411). Je 4 Prozent (d. i. 2mal) haben Min (498) und die Geiergottheit (503 a, 552 b) und der Apis (534, 552); je 2 Prozent (d. i. 1mal) haben Neit (419), der Anubis-Schakal (395), Imiut (393), der Ibis (495), der Affe (508), Jamt (526), „die beiden Königskinder“ (527), „der Descher“ (528), Seschat (532), Mafdet (535) und das Nilpferd (536), wobei gerade hier wieder manches Problematische mitgerechnet ist.

d) „Leuchtender Ka“. — Dieser Totentitel kommt wohl unter allen Regierungen vor (vgl. 281, 284, 318, 324, 337, 362 a, 368, 372, 391, 392).

e) Sonstiges Material. — In dieser Gruppe ist alles in keiner früheren Gruppe verarbeitete Material aufgeführt; daraus folgt, daß hier am meisten problematisches Material vorkommt; im ganzen sind es 60 Nummern. — Absolut kommt hier Horus am häufigsten vor, in neun Nummern (53, 82, 95, 107, 124, 128, 506); das ist aber nur 15·3 Prozent, also verhältnismäßig ziemlich wenig. Es folgen der Upuaut-Schakal mit 10·2 Prozent (6mal: 397, 399, 400, 406, 407, 412), die Rinderköpfe mit 8·5 Prozent (5mal: 465, 466, 478, 503 c, 505 a), der Geier mit 6·8 Prozent (4mal: 460, 520, 538, 542). Je 5·1 Prozent (d. i. 3mal) haben „Gott“ (141, 176, 180), der Ibis (457, 462, 540), Set (461, 516?, 544), der Tragelaphus (494 b, 503, 522), Isis (449, 539, 543). Je 3·4 Prozent (d. i. 2mal) haben Neit (444, 448), Mafdet (500, 503), die Uräus-Schlange (501, 502), ein menschenköpfiger Gott (537, 543). Je 1·7 Prozent (d. i. 1mal) haben der Ka (352), Imiut (403), der Anubis-Schakal (404), Min (463), der Gott Ombos (546). Der Rest ist noch problematischer als die bisherigen Stücke; es handelt sich um eine dreimalige Erwähnung des Osiris (471, 510, 511), eine je einmalige der Hathor (573), des Amon (547), eines Affen (585), der bau-Seelen (548) und eines Kampfes des Königs mit Krokodil und Nilpferd (499).

Das Material der vordynastischen Zeit.

Das in Nr. 553 bis 568 gegebene vordynastische Material kann man zur zahlenmäßigen Auswertung kaum nach Materialklassen sondern; man muß es vielmehr in Bausch und Bogen verwerten. Eine weitere Schwierigkeit ist die Unklarheit sehr vieler Stücke; besonders manche Nennungen des Ka (566) und alle der Neit (562) bleiben sehr unklar. Je nachdem man die zweifelhaften Ergebnisse mitzählt oder nicht, ist das Bild ein anderes. Wir geben daher im folgenden zwei kleine Tabellen Va und Vb, deren erste die ganz zweifelhaften Stücke ausschließt, während die zweite diese Stücke mitverwertet. Die erste Kolonne (I) einer jeden Tabelle gibt die absolute Zahl der Nennungen der betreffenden Gottheit, die zweite (II) den Prozentsatz dieser Erwähnungen in bezug auf die Gesamtheit der religiösen Stücke (d. h. in bezug auf die erste Kolonne in ihrer Summe). Im ganzen wird die Reihe a, die die zweifelhaften Fälle ausschließt, die weitaus wahrscheinlichere sein.

Die Zahlen sind für die Beurteilung der alten Religion außerordentlich wichtig; sie behalten auch dann ihren Wert, wenn man betont, daß selbst die Zahlen der Reihe a nicht so zuverlässig sind wie das Zahlenmaterial der dynastischen Zeit. Klar ist wieder das Vorwiegen der solaren Gottheiten und des Ka.

Äußerst auffällig ist das gänzliche Fehlen des Horus; keine einzige von allen Marken nennt ihn sicher (vgl. Nr. 562). Auffällig wäre auch die große Rolle der Neit, wenn die Nennungen Neit's nicht so völlig zweifelhaft wären. Die Gruppe der „sonstigen Götter“ ist einzig und allein durch eine Nennung des Ibis vertreten, und zwar in einem Stück aus der allerletzten Zeit der vordynastischen Epoche. — Wie wertvoll besonders die Verhältniszahlen sind, folgt daraus, daß das gesamte Material mehr als tausend Nummern zählt und von mehreren Plätzen kommt, die alle im ganzen das gleiche Bild zu ergeben scheinen.

Ergebnis der quantitativen Auswertung.

Eine letzte kleine Tabelle VI vergegenwärtige das Wesentliche des Gewonnenen. Die Zahlen geben die Prozentsätze bezogen auf die Gesamtheit des religiösen Materials der betreffenden Materialklasse. Die solaren Gottheiten sind zusammenaddiert; Neit ist besonders aufgeführt wegen ihrer verhältnismäßig großen Rolle. Unter „Sonstiges“ ist alles sonst nicht aufgeführte Material eingereiht, so daß hier wieder die Problematik sehr vieler Nummern zu betonen ist.

Der früher gefundene Grundzug des Überwiegens der solaren Gottheiten und des Ka kehrt immer wieder, wenn auch je nach den Materialklassen stark differenziert; diese seltsame Differenzierung ist wohl eines der Hauptprobleme, das die Tabellen aufgeben (den Versuch einer Lösung siehe im Schluß). Zur vollen Würdigung des Überwiegens der Solargottheiten und des Ka ist noch zu bedenken, daß sich in die Zahlen der „übrigen Gottheiten“ mehr als zwei Dutzend von zum Teil problematischen Gottheiten teilen. — Sehr wichtig ist ein Vergleich des vordynastischen Materials mit der Gesamtheit des dynastischen (letzte Kolonne): der Vergleich lehrt klar die fortschreitende Verminderung der solaren Gottheiten und des Ka durch das Wachsen der „übrigen Gottheiten“.

III Königstitel.

Gewissermaßen als Anhang sei noch einiges wenige über die Königsnamen gesagt, die eine Gruppe für sich bilden; eine ausführliche Erörterung müßte in Zusammenhang stehen mit der Geschichte der Königstitulatur in der ganzen ägyptischen Geschichte.

Der eigentlich typische Königstitel ist der Horus-Titel. Keinem der dynastischen Könige fehlt er; auch die Zeit der anscheinend auf König DEN folgenden Thronwirren hat die Führung des Titels nicht unterbrechen können (6 bis 10), was zur Beurteilung dieser Wirren nicht ohne Bedeutung ist. Soweit der Königsname sozusagen „offiziell“ genannt ist, steht der Falke dabei stets auf dem sogenannten Palastrahmen, dem der Königsname einbeschrieben ist. Wo der König nicht „offiziell“ genannt ist (z. B. in Berichten, daß der „König“ einen Sieg erfochten o. ä.) steht der Falke ohne Rahmen einfach als Wortzeichen für „König“ (Beispiele dafür etwa 45, 47, 52 u. a.). — Den Horus-Titel führen auch schon vordynastische Fürsten, und zwar sowohl in Hierakonpolis (557) als in Abydos (553, 556).

In gewissem Sinn Analogon zum Horus-Titel ist vielleicht der Neterui-Titel. Er bedeutet wörtlich „die beiden Götter“ und wird geschrieben mit zwei Standartenfalken. Der eigentliche Sinn des Titels ist nicht recht sicher,

trotz der wesentlichen Klärungen, die HERMANN KEES („Horus und Set als Götterpaar“, I, Leipzig 1923; passim, bes. z. B. S. 63 ff.) darüber gebracht hat. — Der Titel ist nicht häufig; das älteste Vorkommen in dynastischer Zeit findet sich auf einem Zepterkopf *NARMER*'s (20), doch kommt er auch in vordynastischer Zeit schon vor (558). Weiterhin führen ihn *AZAB* (21), *QA* (22) und *CHASECHEMUI* (23). Dies Zerstreutsein zeigt, daß er nicht etwa einer bestimmten Zeit in Dynastie I/II angehört. Möglich ist auch, daß die anderen Könige ihn ebenfalls führten und er nur wegen seiner Seltenheit nicht überliefert ist.

Betreffend des Set-Titels wurde schon früher bemerkt, daß *PERABSEN* als einziger König der ägyptischen Geschichte einen Set-Titel hat (17); das Set-Tier steht dabei auf dem Palastrahmen wie sonst der Horus-Falke.

Der Horus-Set-Titel kommt besonders bei *CHASECHEMUI* vor (19). Merkwürdigerweise ist er sonst nur noch aus der Zeit eines einzigen Königs der Dynastie I/II genannt: des *DEN* (18), aber hier nicht als offizieller Königstitel, sondern nur in dem soeben bei dem Horus-Falken besprochenen gewissermaßen alltäglichen Sinn für „König“.

Der *Seten-Bit*-Titel beginnt erst mit *DEN*, und zwar wird er hier noch nicht in die offizielle Titulatur aufgenommen, sondern ist nur eine Benennung für „König“ (24). Der nächste König, *AZAB*, führt ihn schon in der Titulatur (25), und seitdem ist er ständig in Verwendung geblieben (26 bis 33), soweit sich beurteilen läßt in steigender Häufigkeit. — Den *Seten*-Titel allein, also nur „König von Oberägypten“, führt der vordynastische Fürst *KA* aus Abydos (554).

Ob der *Nebti*-Titel schon in der Zeit *AHA*'s vorkommt, ist nach dem zu 34 Gesagten möglich, aber doch sehr unsicher. Auf einer Stele aus der Zeit *ZER*'s kommt er einmal vor (35), dann aber erst wieder in der Zeit *MER-SECHA*'s (36). Seit diesem König ist er nicht verschwunden, findet vielmehr anscheinend auch mit steigender Häufigkeit Verwendung.

So fragmentarisch und unvollkommen dies über die Königstitel Gesagte ist, so muß es doch hier genügen. Ein Eingehen, besonders auf den Sinn der Titulaturen würde viel zu weit führen, da diese Materie sehr viel unklarer ist, als es zunächst scheinen könnte. Selbst das, was die tüchtige Arbeit von KEES zu dieser Frage bringt, sind nur Versuche, die oftmals nicht nur keine Klärung brachten, sondern geradezu erst auf die Problematik aufmerksam machten, und die auch wohl noch ziemlich häufig modifiziert werden müssen. Ein Beispiel ist etwa die Konstruktion der Geschichte des Horus-Set-Titels, die KEES, a. a. O., 63 ff., versucht. Danach habe Dynastie I diesen Titel als Analogon zum *Nechbet-Buto*- (*Nebti*-) Titel angenommen; *PERABSEN* habe das als Widerspruch empfunden, weil Set als oberägyptische Gottheit doch nicht wohl Vertreter von Unterägypten sein konnte, und habe deshalb den Set wie den Horus-Falken als selbständigen Titel geführt; *CHASECHEMUI* habe dann in seinem Horus-Set-Titel einen Kompromiß gebracht: in seinem Titel verträten die zwei Gottheiten nicht die beiden Landeshälften, sondern seien gewissermaßen nur eine Gottheit. Dieser Konstruktionsversuch wird schon darum

mindestens äußerst zweifelhaft, weil das gesamte Material der Dynastie I nur zweimal den *Horus-Set*-Titel nennt, woraus man unmöglich schließen kann, wie in Dynastie I dieser Titel verstanden wurde.

Ganz kurz sei noch an eine nicht unwichtige Frage erinnert. Zwei Königstitel, der *Seten-Bit*-Titel und der *Horus-Set*-Titel, kommen zuerst bei König *DEN* vor. Ob hier irgendein Zusammenhang besteht damit, daß mit oder gleich nach *DEN* auch die mehrfach erwähnten Thronstreitigkeiten beginnen? Und ob die plötzliche Häufigkeit des *Nebti*-Titels, die mit dem ebenfalls noch in die Zeit der Thronwirren gehörenden *MERSECHA* beginnt, vielleicht auch mit diesen Wirren zusammenhängt?

Schluß.

Die mannigfachen Fragen, die sich aus dem in der Arbeit gebotenen Material ergeben, können hier nicht einmal mehr angedeutet, geschweige näher erörtert werden. Nur auf Allernotwendigstes sei noch kurz hingewiesen.

Mehrfach wurde das Problem des Verhältnisses der vier solaren Gottheiten zueinander erwähnt. Soweit das Material einen Schluß erlaubt, scheint die Lösung darin zu liegen, daß „der Gott“, „die Flügelsonne“ und „die Sonne“ als ursprünglich identisch zu denken sind; besser gesagt: „der Gott“, „die Flügelsonne“ und „die Sonne“ sind nur drei Namen für eine Gottheit, und zwar für eine Sonnengottheit. Ein Hauptmoment für diese These ist die enge Verknüpfung dieser drei Namen mit dem Begriff des „göttlichen Ka“ (d. i. wohl der eigentlich göttlichen Kraft), wodurch diese drei Bezeichnungen klar zu einer besonderen Gruppe zusammengeschlossen und ebenso klar von der vierten Solargottheit, dem *Horus*, getrennt werden. Die vielen Gleichsetzungen, die die Personennamen zwischen „Gott“, Flügelsonne und Sonne geben, sind also nicht als spätere, sekundäre, künstliche Gleichsetzungen von ursprünglich verschiedenen Gottheiten zu verstehen, sondern geben den ursprünglichen Tatbestand wieder. — Wenn *Horus* so durch ein negatives Moment (das Fehlen des Begriffs des göttlichen Ka) eine Sonderstelle erhält, so wird das bestätigt durch ein positives Moment: durch die Verknüpfung, die zwischen *Horus* und dem Königtum besteht und die bei jener anderen Solargruppe fehlt. Derart wären die Gleichungen zwischen *Horus* einerseits und der Gruppe „Gott“-Flügelsonne-Sonne andererseits ein sekundärer Versuch, zwei ursprünglich verschiedene Gottheiten zu identifizieren. — So scheint es ziemlich klar, daß zwei verschiedene Religionskreise anzunehmen sind, beide mit einer solaren Gottheit: der Kreis der „Ra-Sonne“ (trotz schwerer Bedenken wählen wir diesen Namen; eine Gleichsetzung mit dem Sonnengott Ra der späteren Zeit soll damit noch nicht behauptet werden, wenn sie auch durchaus nicht unmöglich ist) und der der „Horus-Sonne“, wobei der Kreis der *Horus-Sonne* schon jetzt mit dem Königtum verknüpft erscheint.

Eine Bestätigung dieser Sonderung gibt die fürs erste überraschende Tatsache, daß in dem reichen und von mehreren Stätten kommenden Material der vordynastischen Zeit nur von der Ra-Sonne (in ihren drei Namen), nie von der *Horus-Sonne* die Rede ist; der *Horus-Falke* kommt zum erstenmal erst ganz gegen Ende der vordynastischen Zeit vor, und selbst da nicht

eigentlich als Gott, sondern im Titel einiger Fürsten von Abydos und Hierakonpolis.

Von dieser Sonderung der zwei Kreise der Ra-Sonne und der Horus-Sonne aus beginnt sich eine andere Frage zu klären, nämlich die Frage der seltsam großen Verschiedenheit der Häufigkeit des Vorkommens einzelner Götter in den verschiedenen Materialklassen.

Aus den Zahlen der Tabelle VI folgt, wie verschieden die Götter auf die Materialklassen verteilt sind. Die Zahlen sind auf Grund eines zu großen Materials gewonnen, als daß man von „Zufälligkeiten“ sprechen könnte; man muß andere Erklärungen suchen. Zunächst ist wichtig, daß den verschiedenen „Religionsbildern“, die die einzelnen Materialklassen geben, auch andere sachliche Unterschiede dieser Materialklassen entsprechen, und zwar zunächst solche sozialer Natur. Die Marken der Tontöpfe nennen, wie schon mehrfach erwähnt, Leute aus verhältnismäßig niedrigen sozialen Schichten. Die Eigentümer der Stelen, rings um das Königsgrab bestattet, gehören den Vornehmen, den Hofkreisen an. Die Bauwerknamen, außer einigen Tempeln wohl alles königliche Paläste, jedenfalls königliche Bauwerke, stehen dem Königtum am nächsten. Nicht so klar zu bestimmen ist, ob auch den Festen eine bestimmte soziale Schicht entspricht; im allgemeinen wird die Anordnung dieser Feste, die auf den „hoch-offiziellen“ königlichen Jahrtäfelchen berichtet werden, wohl das Werk der hohen Priesterschaft, besonders der Priesterschaft in der Umgebung des königlichen Hofes sein.

Berechnet man nun die Verteilung der Vorkommen der Ra-Sonne bzw. der Horus-Sonne auf die verschiedenen Materialklassen, so ergibt sich folgende kleine Tabelle, zu der noch zu bedenken ist, daß in vordynastischer Zeit nur die Ra-Sonne, nie die Horus-Sonne vorkommt; die Zahlen sind Prozentzahlen, bezogen auf die Gesamtheit der religiösen Stücke der betreffenden Materialklasse.

	Marken	Stelen	Bauten	Feste
Ra-Sonne	64·3	3·2	4·4?	—
Horus-Sonne . .	4·1	24·6	69·5	50·0

Dem völligen Vorherrschen der Ra-Sonne in den Markennamen steht also ein ebenso völliges Vorherrschen der Horus-Sonne in den Bauten und Festen gegenüber, während in den Stelen die Horus-Sonne zwar auch vorherrscht, aber doch nicht so stark wie bei den Bauten und Festen. In der verhältnismäßig niedrigsten Volksschicht herrscht also die Ra-Sonne; bei den Vornehmen (Stelen) wird sie bedeutend überflügelt von der Horus-Sonne, die im Königshaus (Bauten) und in den Kreisen der „Hoftheologen“ (so mag man die Priesterschaft der nächsten Umgebung des Königs wohl nennen) nahezu völlig herrscht.

Fast eine Parallellinie zu diesem Wachsen der Horus-Sonne gibt das Wachsen der „übrigen Götter“ in den verschiedenen Materialklassen. In der vordynastischen Zeit nahmen diese „übrigen Götter“ höchstens 0·9 Prozent ein;

in der dynastischen Zeit haben sie in den Markennamen 1'6 Prozent, in den Stellennamen schon 9'7 Prozent, in den königlichen Bauten 21'8 Prozent und in den Festen sogar 48'0 Prozent. .

Bei dem Ka und bei Neit ist Gleiches nicht festzustellen. Neit kommt hauptsächlich nur in den Stellennamen, also bei den Vornehmen vor, und auch hier nur zeitweise; sonst ist sie selten. Ob die Neit-Namen vielleicht so zu erklären sind, daß ihre Träger zum Hofstaat von Königinnen mit Neit-Namen gehörten? Diese Königinnen könnten dann weiter aus Nordägypten stammen und ihren Hofstaat aus der Heimat mitgebracht haben, wodurch das zeitweise, unregelmäßige Vorkommen der nordägyptischen Neit in Südägypten sehr wohl erklärt würde. — Der Ka aber ist überhaupt schwer vergleichbar, weil er ja gar keine eigentliche Gottheit ist. Jedenfalls ist aber für den Ka klar, daß er sowohl für den Kreis der Ra-Sonne als für den der Horus-Sonne „der“ Seelenbegriff ist und daß er nicht einem dieser Kreise allein zugeschrieben werden kann.

Daß zwischen sozialer Schicht und „Religionsbild“ ein Zusammenhang besteht, ist nach dem Gesagten wohl klar. Fraglich bleibt nur der Grund dieser Tatsache. Wenn man aber bedenkt, daß in der vordynastischen Zeit ausschließlich die Ra-Sonne herrscht, so kommt man zu einer ziemlich einfachen Erklärung. Der Religionskreis der Horus-Sonne erscheint dann auch historisch aufs Engste verknüpft mit dem Aufkommen des Königtums; erst das Königshaus brachte die Horus-Sonne zu Bedeutung. Die breite Volksmasse, dargestellt durch die Markennamen, hält am konservativsten die alte Religion der Ra-Sonne fest; manche historische Analogie hierzu ließe sich anführen. Je höher die soziale Schicht wird, um so mehr richten sich ihre Träger nach der tonangebenden, „modernen“ Religion des Königshauses. So wird auch der merkwürdige Zusammenhang erklärt, der zwischen der Häufigkeit der Horus-Sonne und der Häufigkeit der „übrigen Götter“ besteht: das Königtum des geeinten Ägyptens mußte ein Interesse daran haben, möglichst alle, wenn auch noch so untergeordnete Lokalkulte zu bedenken, ein Bestreben, das am klarsten ausgedrückt ist in den Festkalendern. Bei all dem darf man nicht denken, als habe etwa der Religionskreis der Horus-Sonne einen offenen Kampf gegen den Kreis der Ra-Sonne begonnen; im Gegenteil folgt aus den Gleichungen zwischen den Göttern beider Kreise, daß man sich um eine Identifizierung mühte, die auch ziemlich gelungen zu sein scheint; im ganzen wird man sich in dynastischer Zeit unter „Horus“ und „Gott“, „Flügelsonne“, „Sonne“, wohl eine und dieselbe Gottheit gedacht haben.

Aus dem Gesagten ist wohl auch die wichtige Frage nach der ältesten Religion mit einiger Sicherheit zu beantworten. Aus dem Vergleich des vordynastischen Materials mit dem dynastischen folgt klar, daß die älteste Religion von zwei Begriffen völlig beherrscht ist: von der solaren Gottheit der Ra-Sonne (die Horus-Sonne fehlt ganz) und von der Seelenvorstellung des Ka, die auch in Dynastie I/II im ganzen, wenn auch mit ständiger Verminderung, die Herrschaft bewahren (aber so, daß jetzt auch die Horus-Sonne vorkommt). Man wird darum zwar nicht irgendwelche einzelne Lokalkulte (Tiere

oder ähnliches) unbedingt zu leugnen brauchen, aber auffällig ist doch, daß die mehr als tausend vordynastischen Stücke keinen einzigen positiven Anhalt dafür geben; gewiß ist ein *argumentum e silentio* immer nur mit Vorsicht verwendbar, aber ein Material von mehr als tausend Stücken gibt doch auch einem *argumentum e silentio* einiges Gewicht. Besonders wichtig ist ferner, daß das vordynastische Material von mehreren Plätzen kommt, die zum Teil ziemlich weit voneinander entfernt sind, so daß diese Religion für einen weiten Landstrich gilt, ja so weit sich feststellen läßt, für alle bisher aufgefundenen Plätze (vgl. besonders das wichtige Stück 568, das die *Ka*-Vorstellung auch für das vordynastische Unter-ägypten sichert); nirgends ist von Lokalkulten die Rede.

Der sachliche Inhalt dieser ältesten Religion ist nach dem in der „Qualitativen Auswertung“ angeführten Material ebenfalls ziemlich klar. „Der“ Gott mit solarem Charakter ist mächtig und majestätisch, aber auch gütig; außer ihm sind keine Götter sicher genannt; nirgends ist von Verwandten dieses Gottes die Rede, nirgends findet sich eine Anspielung auf Mythen oder ähnliches. Klar, einfach, fast nüchtern erscheint diese ganze Gedankenwelt. Nicht so sicher ist für uns der Begriff des *Ka*'s des Menschen; nur daß er ewiges Leben hat, ist sicher und ferner wohl auch, daß man ihm wünscht, daß dies Leben ein glückliches sei; ob und inwieweit solare oder astrale Momente („Leuchten“) in ihm vorhanden waren, ist problematisch.

Wie sich zu dieser *Ra*-Sonne der Kreis der *Horus*-Sonne verhält, ist wohl eine der schwierigsten Fragen der alten Religion. Ein wesenhafter Unterschied scheint zwischen beiden Solargottheiten eigentlich nicht bestanden zu haben; es wäre nicht unmöglich, daß diese beiden Typen aus einer Wurzel gewachsen seien. Wie dem aber auch sei, eine Reihe der bisherigen Vorstellungen über *Horus* müssen jedenfalls wesentlich geändert werden; es sei z. B. auf die wichtige Tatsache hingewiesen, daß die Tausende von Stücken aus vordynastischer und dynastischer Zeit den *Horus* nie mit *Set* verknüpfen (ausgenommen etwa die Königstitel der späten Dynastie II).

Um endlich etwas über das Wesen der außersolaren Gottheiten zu sagen, reicht das Wenige, das über sie gemeldet wird, nicht aus; hier ist nur aus dem Ganzen der ägyptischen Religion heraus Klärung zu erwarten. Fast wichtiger aber als die wenigen Erwähnungen scheint das durchgängige Schweigen des Materials über die „übrigen Götter“ zu sein.

So ergeben sich am Ende dieser Arbeit eine ganze Reihe schwieriger Probleme, von denen nur einige wenige zuletzt erwähnt werden konnten; je mehr man sich in die Materie hineinarbeitet, um so mehr kommt die Fülle der Fragen zu Bewußtsein. Auf solche Probleme, ausgesprochen oder unausgesprochen, hinzuweisen, vor allem aber das Material zur ältesten ägyptischen Religion möglichst vollständig zu sammeln, sachlich zu ordnen und in seinen Grundzügen unter Vermeidung von zu weit gehenden Hypothesen zu werten und damit einen Beitrag zur Geschichte der ägyptischen Religion und darüber hinaus zur Religionswissenschaft überhaupt zu geben, ist der Zweck dieser Arbeit.

Tabelle I. (Erklärung S. 522.)

	I	II	III	IV
Horus-Falke	192	143	82	43, 46, 49, 51, 53—74 a, 76—90 c, 92, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 103—111, 113—124, 127—132
Der Gott	103	102	56	133—183
Flügelsonne	69	69	27	184—210
Sonne	297	297	69	211—279
Ka	461	374	120	280—394
Schakale	35	28	19	395—415
Neit	97	96	38	417—455
Geier	11	11	9	34, 460, 479, 494, 494 a, 520, 538, 542, 552 b
Tragelaphus	9	9	9	463, 480—482, 489, 490, 522, 524, 551
Isis	9	9	6	456, 470, 484, 539, 543, 549
Seth	6	5	4	461, 487, 516, 544
Ptah	4	4	2	506, 518
Ibis	6	5	5	457, 462, 495, 540, 541
Min	2	2	2	498, 529
Mafdet	4	4	2	506, 518
Uräus	2	2	2	34, 501
Affe	1	1	1	507 a

Tabelle II. (Erklärung S. 523.)

	M.	St.	B.	So.	G.		M.	St.	B.	So.	G.
Horus-Falke						Ka					
Zer	4	1	—	—	—	Aha	1	—	—	—	—
Zet	1	6	1	—	—	Zer	3	8	1	—	—
Merneit	—	2	1	—	—	Zet	7	6	1	1	—
Den	1	3	1	—	—	Merneit	3	—	—	—	—
Unsicher, doch Dyn. I	—	3	—	—	—	Den	5	4	2	1	—
	6	15	3	—	24	Azab	2	—	—	—	—
Der Gott						Mersecha	1	4	1	—	—
Aha	1	—	—	—	—	U Q	3	2	—	—	—
Aha-Narmer	1	—	—	—	—	Qa	2	—	—	—	—
Zer	5	—	—	—	—	Unsicher, doch Dyn. I	1	1	—	—	—
Zet	2	—	—	—	—		28	25	5	2	60
Merneit	2	—	—	—	—	Schakal					
Den	4	—	—	—	—	Zer	—	—	1	1	—
Azab	2	—	—	—	—	Den	—	—	1	—	—
Mersecha	1	—	—	—	—	Unsicher, doch Dyn. I	—	1	—	2	—
U Q	1	—	—	—	—		—	1	2	3	6
Qa	1	—	—	—	—	Neit					
Unsicher, doch Dyn. I	3	1	—	1	—	Aha	1	—	—	1	—
Hotepsechemui	—	—	—	1	—	Zer	1	8	—	1	—
Neteren	—	—	—	1	—	Zet	2	3	—	—	—
	23	1	—	3	27	Merneit	—	—	—	1	—
Flügelsonne						Den	—	1	—	—	—
Aha-Narmer	1	—	—	—	—	Qa	2	—	—	—	—
Zer	6	—	—	—	—	Unsicher, doch Dyn. I	—	1	—	—	—
Zet	4	—	—	—	—		6	13	—	3	22
Merneit	3	—	—	—	—	Sonstige Gottheiten					
Den	2	—	—	—	—	Isis? (Aha und Zer)	—	—	—	2	2
Azab	1	—	—	—	—	Geier (Zer u. Merneit)	—	—	—	2	2
Qa	1	—	—	—	—	Tragelaphus					
Unsicher, doch Dyn. I	3	—	—	—	—	Zer	—	1	1	—	—
	21	—	—	—	21	Zet	—	1	—	1	—
Sonne						Unsicher, doch Dyn. I	—	1	—	—	—
Aha	1	—	—	2	—	Chasechemui	—	—	—	1	7
Zer	6	1	—	—	—						
Zet	5	—	—	—	—	Krokodil					
Merneit	4	—	—	1	—	Zer	—	1	—	—	—
Den	5	—	—	1	—	Zet	—	—	—	1	—
Azab	1	—	—	—	—	Mersecha	—	—	—	1	—
Mersecha	4	—	—	—	—	Chasechemui	—	—	—	1	4
U Q	2	—	—	—	—						
Qa	1	—	—	—	—	Set? (Zet)	1	—	—	—	1
Unsicher, doch Dyn. I	2	—	—	1	—	Ptah					
Raneb	—	—	—	1	—	Mersecha	—	—	—	1	—
Chasechemui	—	—	—	1	—	Qa	1	—	—	—	2
	31	1	—	7	39	Ibis (Neteren)					
						Nilpferd?	—	1	—	—	1

Tabelle III. (Erklärung S. 523.)

	A.		M.		Stl.		B.		So.	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
Horus	24	10·9	6	4·1	15	24·6	3	23·1	—	—
Der Gott	27	12·3	23	19·7	1	1·6	—	—	3	10·5
Flügelsonne	21	9·6	21	18·0	—	—	—	—	—	—
Sonne	39	17·8	31	26·6	1	1·6	—	—	7	24·5
Ka	60	27·4	28	23·9	25	41·0	5	38·5	2	7·0
Schakal <i>a</i>	5	2·2	—	—	1	1·6	1	7·7	3	10·5
Schakal <i>b</i>	1	0·5	—	—	—	—	1	7·7	—	—
Neit	22	10·0	6	4·1	13	21·3	—	—	3	10·5
Geier	2	0·9	—	—	—	—	—	—	2	7·0
Tragelaphus	7	3·2	—	—	3	4·9	2	15·4	2	7·0
Isis?	2	0·9	—	—	—	—	—	—	2	7·0
Set?	1	0·5	1	0·8	—	—	—	—	—	—
Ibis	1	0·5	—	—	—	—	1	7·7	—	—
Ptah	2	0·9	1	0·8	—	—	—	—	1	3·5
Krokodil	4	1·8	—	—	1	1·6	—	—	4	14·0
Nilpferd	1	0·5	—	—	1	1·6	—	—	—	—
Summe	—	99·9	—	98·0	—	99·8	—	100·1	—	101·5
Davon solare Götter	—	50·6	—	68·4	—	27·8	—	23·1	—	35·9
Ka	—	27·4	—	23·9	—	41·0	—	38·5	—	7·0
Neit	—	10·9	—	5·7	—	29·3	—	—	—	10·5
Sonstige Götter	—	11·9	—	1·6	—	9·7	—	38·5	—	49·0

Tabelle IV. (Erklärung S. 525.)

	Gesamt- zahl	Horus		Der Gott		Flügel- sonne		Sonne		Ka		Neit		Sonstige Götter	
		I	II	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
Aha-Narmer	9	—	—	2	22·2	1	11·1	3	33·3	1	11·1	2	22·2	1	11·1
Zer	56	5	8·9	5	8·9	6	10·7	7	12·5	12	21·4	10	17·8	6	10·8
Zet	43	8	18·6	2	4·7	4	9·3	5	11·5	15	34·5	5	11·5	4	9·5
Merneit	18	3	16·6	2	11·1	3	16·2	5	27·5	3	16·2	1	5·6	1	5·6
Den-Azab	37	5	13·5	6	16·2	3	8·1	7	19·0	14	38·0	1	2·7	—	—
Qa-Mersecha	30	—	—	3	10·0	1	3·3	7	23·3	13	43·3	2	6·6	4	13·2
Dynastie II	7	—	—	2	28·6	—	—	2	28·6	—	—	—	—	3	42·9

Tabelle V. (Erklärung S. 527.)

	a		b	
	I	II	I	II
Der Gott	3	2·7	3	1·2
Flügelsonne	24	21·6	24	9·6
Sonne	35	31·0	35	12·0
Ka	50	44·2	150	53·4
Neit	—	—	68	23·2
Ibis	1	0·9	1	0·4
	113	100·4	281	99·8

Tabelle VI. (Erklärung S. 528.)

	Vordyna- stische Zeit	Dynastische Zeit					
		Marken- Namen	Stelen- Namen	Bauwerk- Namen	Feste	Sonstiges	Gesamtes Material
Solare Gottheiten	55·3	68·4	27·8	73·9	50·0	23·0	45·2
Ka	44·2	23·9	41·0	4·4	—	15·0	23·1
Neit	—	4·1	21·3	—	2·0	4·4	6·1
Übrige Gottheiten	0·9	1·6	9·7	21·8	48·0	57·6	25·6



Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten.

Von GARMA SANDSCHEJEW, Leningrad.

Aus dem Russischen ins Deutsche übertragen von cand. phil. REINHARD AUGUSTIN.

(Fortsetzung.)

VII. „Die Genien des Schmiedehandwerks“ (oder der Kult des Eisens).

Außer an die in den vorhergehenden Kapiteln beschriebenen kleineren Geister, *Sajanen*, *Eshin*, *Chanen* usw., glauben die Burjaten noch an das Dasein besonderer Geister-*Sajanen* und -*Eshin* der Schmiedekunst, rings um die herum sich bei den Burjaten eine Reihe von Zeremonien und Sagen gebildet hat und welche wir geneigt sind, „Genien“ zu nennen. Die Burjaten besitzen, noch von undenklichen Zeiten her, sehr kunstvolle Schmiede, welche *darxān* genannt werden. Der Ursprung dieses Terminus ist für mich nicht ganz klar, mit diesem Terminus wird bei den Türken eine höhere, privilegierte Schicht der Bevölkerung benannt, die von Steuerzahlungen (*tarxan*) befreit ist. Dasselbe war auch bei den Mongolen der Fall, bei denen ganze Geschlechter vorhanden sind, die *darxat* genannt werden (mongolisierte Türken am See Kosogol usw.). In der Bedeutung Held oder freier Ritter wird dieser Terminus in den epischen Werken fast aller mongolischen Stämme angetroffen.

Die burjatischen Schmiede haben besondere *Sajanen* (Geister-Götter), welche als ihre Beschützer erscheinen und von welchen sie ihren Ursprung ableiten.

Ich führe nun einige Legenden über den Ursprung der ersten Schmiede auf der Erde an.

Die Mitteilung TUSCHIMLOW's lautet (nach meiner Niederschrift) folgendermaßen: „Die neun Söhne des himmlischen Schmiedes *Boshintoj*, die eine Schwester besaßen, ließen sich auf die Erde herab, um den Menschen das Schmiedehandwerk zu lehren. Vom Berg *Sachidag* (irgendwo im *Sajan*-Gebirge) lehrten sie ganzen Geschlechtern der Burjaten das Schmieden verschiedener Gegenstände aus Eisen. Von ihnen wird erzählt:

sagān mūngōr sar tatā,

širēdje āndūr ālan orjō aba,

xūxō mūngōr xagnā tatā,

xatālgaga ūhūng dalān oyorō aba!

— Aus weißem Silber verfertigten sie *Sar*,

Das Untergestell nahmen sie vom Rücken des hohen Berges,

Aus blauem Silber stellten sie den LötKolben her,

Den Trockner (?) nahmen sie vom Boden des Milchmeeres!

(Aus dem Texte eines Gebetes.) *Sar* ist ein Instrument zum Ziehen von Draht, Nägeln usw., und hat die Form eines Plättchens ($4 \times 8 = 32$ Quadrat-Werschok) mit Löchern verschiedener Größe.

Diese neun Söhne des himmlischen Schmiedes wurden folgendermaßen benannt:

1. Der Gebieter der Schmiede (*xāhān ežen*) Bushir-Darchang
2. „ „ des Hammers (*baltān*) Bashir-Darchang
3. „ „ der Zangen (*abargān*) Ajan-Darchang

4. Der Gebieter des Blasebalges (*körgēn*) Chur-Darchang
5. " " der Feile (*χūrān ežen*) Churbagschi-Darchang
6. " " des Meißels (*sōtmori*) Suta-Darchang
7. " " des Ambosses (*dūšēn*) Dührin-Darchang
8. " " der weißen Zeremonie (*sagātgāta ežen*) Salmin-Darchang
9. " " der Zeremonie Tarim (*tārmi ežen*) Tarim-Darchang

Ihre Schwester nannte man *Ejlik-Mulik-Egeschi*; sie war älter als ihre Brüder, denn die letzteren hatten die Schmiedekunst von ihr erlernt. Sie wandert nun auf der Erde umher, verjagt mit Feuerfunken die bösen Geister und wird deshalb besonders verehrt.

Auf der Erde erscheinen ihre Schüler als die Ahnen aller burjatischen Schmiede.

Noch vor ihrem Weggang von den Menschen in den Himmel nahmen sieben Brüder aus *Choshiroj* (*χožirēn dotōn*) ihre ältere Schwester *Ejlik Mulik* zum Weibe. Die sieben Söhne der Brüder aus *Choshiroj* waren auf der Erde die ersten Schmiede des schwarzen Zyklus, welche die schwarzen *Tengri* vom Himmel herabschickten, denn die letzteren wünschten nicht, daß auf Erden nur weiße Schmiede die Macht hätten, als welche die obenerwähnte Neunzahl erscheint. Unbekannt ist es, in welcher Weise *Ejlik Mulik* von den schwarzen Schmieden in Besitz genommen wurde: indem sie dieselbe gewaltsam entführten oder mit ihrer Einwilligung raubten (Polyandrie?).

Bushir Darchan und *Bashir Darchan* gingen einst zu ihrer Schwester zu Gaste. Es kam den weißen und schwarzen Schmieden die Lust an, ihre Künste im Wettstreite zu erproben. Die weißen Schmiede brachten einen riesigen Stein zum Sieden und gossen Silber ab, woraus sie einen Kessel fertigten; dann brachten sie einen steinernen Berg zum Sieden und gossen Eisen ab; sie verschluckten glühende Eisen und schneuzten sich derart, daß sich blaues Silber in Strahlen aus ihren Nasen ergoß. Die schwarzen Schmiede aber zeigten den weißen ihre blau-eisernen Handflächen und ihre hohl-eiserne Brust, d. i. sie machten ihre Handflächen und ihr Herz aus Eisen und auf dem Boden des Meeres schmolzen sie Blei. Die weißen Schmiede nahmen hierauf ihre Schwester und kehrten nach Hause zurück. Nach ihrem Tode wurden die weißen Schmiede *Sajanen*, die schwarzen aber wurden schwarze *Sajanen*.

Ein anderer Burjate, GULASCHINOW, teilte mir mit:

„Auf der Erde verstanden die Menschen die Gewinnung des Eisens nicht und besaßen keine eisernen Instrumente. Mit Steinen töteten sie die Tiere, aus ihren Sehnen fertigten sie sich Netze an und fingen damit Fische in den Flüssen. Das Fleisch nagten sie mit den Zähnen, die Knochen brachen sie mit Steinen auf, um das Mark zu essen. Die Kleidung nähten sie sich aus Tierfellen mit Nadeln aus Hirschhorn. Feuer schlugen sie mit dem Feuerstein oder gewannen es durch das Drehen eines Kreisels auf einem Brette, wie man dies jetzt bei Viehepidemien tut. Ein schweres Dasein führten damals die Burjaten. Die guten, weißen *Tengri* beschlossen, die Menschen das Schmiedehandwerk zu lehren, wozu sie den *Boshintoj* mit seinen neun Söhnen vom Himmel auf die Erde herabschickten; die letzteren lehrten die Menschen Messer, Säbel usw. zu verfertigen. *Boshintoj*

jedoch kehrte bald in den Himmel zurück, seine Söhne aber verheirateten sich mit irdischen Weibern. Die ersten Schüler der Söhne *Boshintoj's* wurden die Ahnen aller weißen Schmiede. Deswegen kann derjenige ein Schmied werden, der in der aufsteigenden Linie seines Stammbaumes Schmiede-Ahnen besitzt. Ein gewöhnlicher Mensch kann kein Schmied werden und anderseits ein Mann, der in der Zahl seiner Ahnen Schmiede besitzt, hat nicht das Recht, kein Schmied zu werden, sonst siecht er dahin und stirbt.“ (Siehe in bezug auf die Erbllichkeit des Schamanen-Berufes das Kapitel über die Schamanen.)

Die schwarzen Schmiede, die sich unter dem Schutze der schwarzen Geister befinden, sind sehr böse und nach der Meinung der Burjaten kann man von ihnen immer Widerwärtigkeiten erwarten. Die Burjaten fürchten die schwarzen Schmiede sehr, denn diese sind in der Lage, die Seelen der Menschen aufzufressen. Die schwarzen Schmiede beschmieren sich bei der Vollziehung ihrer religiösen Zeremonien das Gesicht mit Asche und stürzen ihre Kessel um.

Leider verfügen wir nicht über genügendes Material über die schwarzen und weißen Schmiede, um hier irgendwelche Verallgemeinerungen zu machen. Und deshalb gehen wir zur Darstellung dessen über, was von uns in dem Orte *Bulut*, wo das Untergeschlecht *Absaj* aus dem Geschlechte *Hulut* seinen Wohnsitz hat, niedergeschrieben worden ist.

Nach den Worten eines 65jährigen Alten aus *Bulut* namens WASILIJ BATOROW stammen alle Einwohner *Bulut's* von der Tochter *Ubagan's*, die man *Oboj* nannte, ab. *Oboj* wurde schwanger von *Temurtschi Chara Darchan* (der mit Eisen arbeitende schwarze Schmied), mit dem sie in ungesetzlicher Ehe lebte. Das junge Mädchen warf aus Scham sein Kind in einen Sumpf, wo es von den Söhnen *Ubagan's* gefunden wurde, die es auch erzogen. Diesem Kinde gab man den Namen *Tatan* und seinen Nachkommen den Namen *Bulut*, deshalb, weil *Tatan* in einem Sumpfe gefunden worden war (*butahā oldohon bulūt*). Dieser *Tatan* war auch der Ahn aller Schmiede aus *Bulut*. Zur Zeit befinden sich in dem Orte *Bulut* 24 Jurten und die Bewohner stellen ein eigenartiges Geschlecht dar. Sie teilten mir mit, daß sie vor zehn Jahren (1916) einige Kisten mit eisernen Instrumenten — Schmiedewerkzeugen — verbrannten, die angeblich einem ihrer Vorfahren von den Göttern — den *Tengri* selbst — geschenkt worden waren. Es befanden sich darunter Werkzeuge zum Gießen von Silber, Eisen usw. Die Motive der Verbrennung waren der Wunsch, sich von unnötigen Gegenständen zu befreien und die Meinung, diese Geräte ihren früheren Besitzern zurückzuerstatten. Bei der Verbrennung vollzogen sie eine Zeremonie, die jener ähnelt, welche wir weiter unten beschreiben. Sie (die Burjaten) sind fest davon überzeugt, daß die verbrannten Geräte (d. i. deren Seelen) tatsächlich in die Hände der Götter zurückkehrten.

Die Verbrennung dieser Werkzeuge begleitete man mit folgender Anrede an die Götter: „Mit Dank bringen wir euch eure Werkzeuge zurück, sie sind nun abgenützt, euch aber können sie vielleicht noch nützen!“ Weiters erzählt jener WASILIJ BATOROW:

„Der verstorbene CHANGALOFF wollte diese Gegenstände mit sich in ein Museum nehmen, doch wir erklärten ihm: „Nimm alle Kosten der Zeremonie *ṣarultṣa* (der Zeremonie „der Heimsendung“) auf dich, — und das hätte ihm

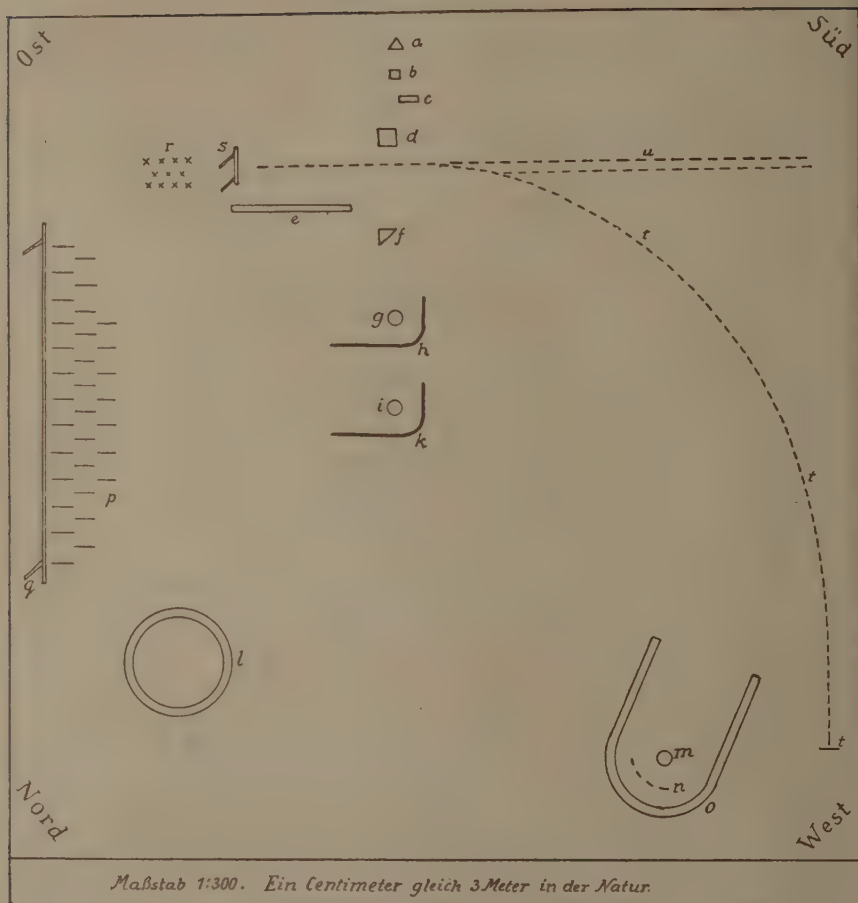
150 Rubel gekostet — so übergeben wir dir diese Werkzeuge!“ CHANGALOFF war damit nicht einverstanden und die Geräte blieben bei uns. Unsere Schmiede arbeiteten nicht mit diesen Werkzeugen und stellten sie nur bei ihren alljährlichen Zeremonien Chajalga (*xayatga*) aus. Diese Zeremonie besteht darin, daß man den Geistern des Schmiedegewerbes Wein und Milch spendet und hierauf ein Eisen glühend macht, das von allen denen geschmiedet wird, die Beziehung zum Stammbaum der Schmiede haben. Unlängst machte uns der Schamane ARABDAN Vorwürfe dafür, daß wir unsere Schmiedegötter weggeworfen haben und deshalb drohe uns überdies noch irgendwelches Unheil von seiten der Geister. Deshalb mußten wir eine *Tajlga* veranstalten. Unsere Schmiedegötter (und Geister) halfen nicht nur unseren Ahnen beim Schmieden, sondern schützten auch uns zur Zeit gegen die Nachstellungen der bösen Geister.

In der alten Zeit waren alle Mitglieder unseres Geschlechtes Schmiede, an sie wandte man sich mit Aufträgen von allen Enden des burjatischen Landes, doch mit dem Erscheinen der russischen Schmiede hörten alle Aufträge von weiter her auf und die Zahl unserer Schmiede wurde kleiner. Zur Zeit erfüllen das Vermächtnis der Vorfäter, d. h. schmieden nur noch zwei Schmiede: *Petuschin* und *Nikolaj*. Die Alten erzählten, daß früher bei uns ein steinerner Amboß vorhanden war und am Rande der Ansiedlung eine alte Schmiede stand, die zusammen mit den vorhandenen Geräten verbrannt wurde.“

Auf diese Weise gingen die kostbarsten Gegenstände, Werkzeuge der Schmiedekunst der alten Burjaten zugrunde. Ein Schamane von *Bulut*, namens *Scharin*, teilte mir mit:

„Jeder Schmied aus unserem Geschlechte vollzog früher die Zeremonie *duhātga*, d. h. Tröpfeln mit Wein: er lud einen Schamanen aus seinem Geschlechte zu sich, der die Geschichte der Schmiedekunst gut kannte. Es wurde Wein bereitgestellt und an die Schmiedewerkzeuge wurden weiße Bänder gebunden. Waren alle Vorbereitungen getroffen, entfachte der Schmied in der Esse ein Feuer, das er mit einem Blasebalg (aus der Haut eines Stieres) anblies, und in der Esse wurde ein Eisen rotglühend gemacht. Hierauf setzte sich der Schmied mit seiner Familie neben der Esse auf den Boden nieder (mit dem Gesicht nach Süden) und der Schamane begann seine Hymnengesänge, worin er die Geister (und Götter) des Schmiedehandwerks anflehte, den Schmied zu beschützen, ihn vor den bösen Geistern zu beschirmen und ihm bei seiner Arbeit in der Schmiede zu helfen. Hierauf goß der Schamane Wein in die Esse (er bewirtete die Geister), worauf der Schmied das erhitzte Eisen aus der Esse zog und den Geist des Gebieters der Esse in sich versetzte. Der Geist schritt — mit den Händen des Schmiedes — an das Schmieden des Eisens, indem er ihm die Schmiedekunst beibrachte; aus dieser Arbeit ging irgendein notwendiges Hausgerät hervor. Hierauf wurde der Wein von den Anwesenden ausgetrunken, gleichsam als ein Geschenk des Geistes. Zuweilen mischte man zum Wein auch noch Milch, dann wurde diese Zeremonie *sagātxa* (weißmachen, nach der Farbe der Milch) genannt.

Wenn wir uns an das erinnern, was bei CHANGALOFF über die alten gesellschaftlichen Einrichtungen der Burjaten mitgeteilt ist und die oben angeführten Daten verallgemeinern, so können wir uns die Burjaten in früheren Jahrhunderten nur mit einer hochentwickelten Schmiedekunst denken. Noch GMELIN schrieb in



Plan der Tajlga zu Ehren der Sajanen des Schmiedehandwerks (am 24. Juni 1926).

Die Zeichnung wurde vom Autor auf dem Platze der Begebenheit ausgeführt.

Bezeichnungen:

a) der Platz, wo die Opferstute geschlachtet wurde; b) Birken-širē mit dem Hermelin
c) Opfertisch (muxar širē); d) Tonock; e) Türge; f) der Platz, wo Eilik Mulik sitzt;
g) das Feuer, wo die Alten sitzen; h) der Halbkreis der Alten; i) das Feuer der Frauen;
k) der Halbkreis der Frauen; l) der Reigentanz; m) der Platz, wo das Ringen stattfand
(ein Feuer); n) der Platz des Schamanen und der Alten; o) der Platz, wo die Menge steht,
die den Ringern zuschaut; p) Standort der Pferde (gestrichelt); q) ein Zaun; r) Kessel oder
Zuga; s) Querbalken, über den die Sajanen sprangen; t) der Raum, über den die Sajanen
liefen (bezeichnet mit ---); u) die Linie des Pferderennens (bezeichnet mit ===).

Maßstab 1:300 zur Bestimmung der Entfernung eines Punktes vom anderen (ungefähr). In
diesem Maßstab sind nicht gezeichnet: a, b, c, d, g, i, m, n.

seinem Buche („Reise durch Sibirien von den Jahren 1733 bis 1743“, Göttingen 1751, Band I, S. 707):

„Unter eben diesen Bratski (so nannte man die Burjaten im 17. Jahrhundert, G. S.) wird, wider den allgemeinen Gebrauch dieser des Ungläubigen, ein Handwerk getrieben, darin es unter ihnen sehr viele Meister gibt. Sie wissen das Eisen so schön mit Silber oder Zinn auszulegen, daß es wie damaszierte Arbeit aussiehet. Das meiste Pferdegeschirr, Hirschfängergehänge, Liebgurtel sind von dieser Arbeit, von welcher man auch sehr viele Löffel findet. Diese letzteren bestehen aus Eisen, das über und über mit Zinn belegt ist. Die übrigen Sachen aber sind nur hin und wieder und bloß der Auszierung wegen ausgelegt. Um die Art, wie diese Arbeit gemacht wird, selbst anzusehen, ließen wir dergleichen Schmiede zu uns kommen und von ihnen einige Probestücke bey uns in dem Hause machen. Wir geben ihnen die Form von einer Platte, worauf sie Ihre Kayserlichen Mäjestät Namen in einem silbernen Zeuge darstellen sollten, welches sie auch zu machen übernahmen. Sie schmiedeten zuerst ein Stück Eisen in die Form, davon wir ihnen ein Muster gegeben hatten, sodann machten sie das Eisen noch einmal glühend und ließen es von selbst kalt werden. Darauf behauten sie dasselbe über und über mit einem scharfen Meißel, so daß sie mit demselben immer weiter von sich fortrückten und durch beständige Schläge mit einem Hammer auf den Meißel die erfordernten Einschnitte in das Eisen machten. Auf solche Art wurde die Behauung dreimal verrichtet, so daß jedesmal die Einschnitte eine andere Richtung bekamen und sich folglich durchschnitten. Sie besahen das zu verarbeitende Eisen öfters, damit ja die Einschnitte allenthalben gleich sehn mögten. Nachdem die Behauung vollkommen geschehen war, ließen sie die eiserne Platte blau anlaufen und brachten es endlich damit so weit, daß sie nun den verlangten Zug darauf machen wollten. Das Silber, dessen sie sich zu ihrer Arbeit bedienten, war dünner silberner Drat von zweyerley Dicke und sehr dünn-geschlagenes Silber. Sie fiengen an daran zu arbeiten, konnten aber damit nicht zu rechte kommen. Der Zug war ihnen zwar vorgemacht, allein sie sind in der Zeichnung nicht so geübt, daß sie denselben auf der Platte hatten nachmachen kennen. Deswegen ließen wir ihnen denselben auf die Platte zeichnen. Und auf diese Weise kamen sie bald damit zu Stande. Sie wie die Zeichnung gieng, legten sie an dem Ende einer Linie des Zuges einen Silbernen Drat ein und schlugen ihn daselbst fest, mit eben dem Drate folgten sie dieser Linie bis an das andere Ende derselben, schlugen ihn seiner ganzen Länge nach feste und kneiften ihn endlich ab. Eben so verführten sie mit allen Linien, bis der ganze Zug fertig war. Weil sie nun den Drat noch nicht ganz feste eingeschlagen hatten, so schlugen sie auf denselben über die Platte her so lange, bis solcher sich recht feste in die eingehauenen Ritzen eingesetzt hatte. Wenn sie eine ganze Platte oder große Ecken darauf mit Silber überziehen wollen, so schneiden sie ihr geschlagenes Silber in die Form, die sie auf dem Eisen haben wollen und schlagen es eben so hinein. Zu dieser ganzen Arbeit bedienten sie sich eines einzigen Hammers. Derselbe ist an seynen beiden Enden breit; das eine aber ist auf seiner Fläche sehr glatt und das andere über und über eingehauen und folglich ganz rauch. Keines von diesen beyden Enden gebrauchten sie, wenn sie das Eisen behauen, sondern sie fassen den Hammer in der Breite und schlagen mit der Mitte desselben. Wenn

sie das Silber einschlagen, so nehmen sie dazu das rauhe, zum Polieren aber das glatte Ende. Den Drat ziehen sie selber wie gewöhnlich durch ein Loch, das der Dicke des Drats, den man ziehen will, gleichförmig sehn muß. Sie schlagen auch das Silber selbst, dem man es übrigens wohl ansieht, daß es durch keine Walze gegangen ist. Sie schmelzen dasselbe in eisernen Gefäßen, weil sie von irdischen Tiegeln nichts wissen.“

Zurzeit gibt es solche Schmiede bei den Burjaten nicht mehr, denn, wie schon oben erwähnt worden ist, bei den neuen wirtschaftlichen Verhältnissen (dem Erscheinen fertiger Maschinenfabrikware aus Eisen und russischer Schmiede) ist bei den Burjaten das Bedürfnis nach den eigenen Schmieden geschwunden. Übrigens sah Gmelin die beschriebene Handlung in *Balagansk* und wir können es als sicher behaupten, daß er die Arbeit der Schmiede aus der Ansiedlung und dem Geschlechte *Bulut* sah, d. i. die bei *Balagansk* wohnen, andere Schmiede gab und gibt es bei den Burjaten in diesem Gebiete nicht.

Georgi (Opsanie . . ., S. Petbg. 1776, S. 29, IV. Teil) teilt außerdem mit:

„Unter ihren Schmieden (d. i. der Burjaten, G. S.) gibt es besonders geschickte, und außer diesen Handwerkern gibt es bei ihnen überhaupt keine oder nur sehr wenige, die dann nur geringes Geschick besitzen. Einige schmelzen ihr Eisen in kleinen Eissen, fast so wie es die Schmiede von *Abin* tun, alle anderen kaufen das Eisen bei den Russen ein. Ihre Arbeiten machen sie gewandt, wie auch die Schmiede der Tungusen, doch etwas vollkommener. Ihre eisernen Gegenstände mit silberner Eingravierung sind in ganz Rußland unter dem Namen *bratischer* (d. i. burjatischer) Arbeit berühmt. Sie zerschlagen das reinste chinesische oder sogenannte Chanen-Silber in äußerst feine Blättchen und schneiden aus diesen Blättchen nach aus Birkenrinde verfertigten Schablonen Vögel, wilde Tiere, Blumen, zweiköpfige Adler und verschiedene andere Bildnisse aus. Wenn sie mit diesen Blättchen eiserne Sätze an den Zügeln, an Sätteln, Köchern und ebenso Feuerstahl und andere Sachen schmücken wollen, so entzünden sie in der Esse ein Feuer, legen dann die silbernen Ausschnitte auf die Gegenstände und schlagen sie ein mit Hämmern, die mit rauen Locheisen versehen sind nach der Art von Raspeln (?) und dadurch wird das Silber mit dem Eisen gleichsam verschmolzen und schmiegt sich so fest an, daß es nie mehr herausbrechen kann. Zum Schluß zieht man die Arbeit durchs Feuer und glättet sie mit einer fleckigen (?) Kohle. Außer solchen Kunstgegenständen (?) verfertigen die Männer auch noch Hausgerät, Pferdegeschirr, Tierfallen u. dgl.“

Wir bemerken noch, daß auch dieses Zitat sich auf die Vorfahren der heutigen Bewohner von *Bulut* bezieht.

Von den erwähnten Schmieden blieben nur zwei Schmiede übrig, alle übrigen Nachkommen beschäftigen sich mit Viehzucht.

Nun schreiten wir zur Beschreibung einer gemeinschaftlichen Opferung durch die Bewohner von *Bulut* an die göttlichen Schmiedegeister, welcher ich im Juli 1926 beizuwohnen Gelegenheit hatte. Als Motiv der Veranstaltung der unten beschriebenen Opferung diente, wie ich schon oben mitteilte, die Warnung eines Schamanen, namens ARABDAN, vor einer möglichen Heimsuchung durch alle möglichen Geister, als Strafe dafür, daß sie, d. i. die Bewohner von *Bulut*, ihr Handwerk im Stiche gelassen. Es muß bemerkt werden, daß ähnliche, be-

sonders Schmiedezeremonien den Burjaten schon seit Ende der siebziger Jahre nicht mehr bekannt sind. Deshalb ist das im folgenden angeführte Material in seiner Art völlig neu und ist zurzeit nur mehr sehr schwer auffindbar.

Wir geben (an der Hand meines ethnographischen Tagebuches 1926) folgende Beschreibung:

„Ich komme am 24. Juli in die Ansiedlung *Bulut* gegen 5 Uhr nachmittags. Das Sommerstandlager der Ansiedlung *Bulut* überraschte mich durch seine für eine burjatische Ansiedlung ungewöhnliche Leere und Stille: alle waren zur *Tajlga* (so wird die Opferungszeremonie genannt) weggeritten. An dem Eingang der Jurte meines Veters PAUL treffe ich meine Basen, von denen mich eine nach der Landessitte in die Jurte einlädt, um mich mit Milch zu bewirten (*sagal xaya* bei den Burjaten bewirte man vor allem jeden Gast mit Milch aus einem Schlüsselchen), doch sagte ich ab, da ich mich zur *Tajlga* beeilte. Wir machten uns auf den Weg, überschritten bei einer Furt das Fließchen *Ünge* und kamen an *Hühr* (dem Winterlager der Burjaten) vorbei. Ein Viertel Kilometer von *Hühr*, am Hange eines Berges, eröffnete sich ein wunderliches Schauspiel:

An einem Zaune standen etwa fünfzig in burjatischen Wagen (*aral*) eingespannte und auch gesattelte Pferde, rechts von ihnen hatten sich die Leute niedergelassen (rechts, links usw. sind bei einer Lage mit dem Gesicht nach Süden zu verstehen). Immer noch kamen Leute an: berittene junge Männer und Gäste aus der benachbarten Ansiedlung holten uns ein, als wären alle in Furcht, etwas Wichtiges zu versäumen und zu etwas Notwendigem zu spät zu kommen. Als ich mit den Schwestern (*bule* = Tochter der Schwester der Mutter) ganz nahe zu den in Reihen angebundenen Pferden herankam, näherte sich mir mein Cousin PAUL und führte mich, nach Austausch von Begrüßungen, zu den Reihen der Gäste, die sich um brennende Scheiterhaufen niedergelassen hatten. Ich ließ mich bei den alten Burjaten nieder und überblickte rasch mit den Augen des Ethnographen die bunte Menge (ich war etwa 20 Minuten nach Anfang der Zeremonie gekommen, doch hatte ich nichts Wesentliches versäumt).

Vor den Reihen der Zuschauer machten sich einige junge Männer, mit dem Schamanen an der Spitze, um eine Stute von roter Farbe zu schaffen: ihre Füße waren mit Stricken zusammengebunden, bei jedem Fuß standen einige Männer, die fest an den Stricken hielten, damit das Pferd ruhig hielt. An der Mähne der Stute bemerkte ich einige weiße Bänder (*zatā*) angebunden. Ein älterer Burjate näherte sich der Stute mit einer Tasse Milch in der Hand und gab ihr gleichsam zu trinken, d. i. er benetzte ihre Lippen mit Milch und ein anderer stülpte sich die Hemdärmel auf und schlitzte mit der scharfen Schneide eines Messers dem Tiere den Bauch auf (ein wenig tiefer als die Brust), langte mit der Hand in den Bauch der noch lebenden Stute und durchriß ihr das Brustfell, hierauf zerriß er die Aorta (*got zürxen*) und zog dann die blutige Hand zurück. Das unglückliche Tier tat endlich seinen letzten Atemzug. In die Öffnung des Bauches legte der Schamane Birkenruten, woran Zweige der Weißtanne befestigt waren und wandte sich mit folgendem Gebete an die Seele der verendeten Stute:

dürben xarā turügārā tulan orō;
dašen sagān südērē xabiran orō;
nden-dli hūxxinēr,

Mit den vier schwarzen Hufen auftretend tritt ein,
Mit den vierzig weißen Zähnen knirschend tritt ein;
Leicht wie eine Feder,

ütxen-dll xurdār;
äxän olomör,
haëxan betserër.

Schnell wie ein Pfeil;
 Über die *Oktin*-Furt,
 Auf die herrliche Weide!

Hierauf spritzt der Schamane einige Tropfen Wein südwestlich gegen Himmel. In diesem Augenblick geht die Seele der getöteten Stute (gereinigt von aller irdischen Unreinigkeit durch die Weißtannenzweige des Schamanen) ins westliche *Sajan*-Gebirge fort, wo nach der Meinung der Burjaten noch jetzt die Söhne des Himmelsschmiedes *Boshintoj* wohnen. Hierauf ließen sie die Stute liegen, nachdem sie diese so nach rechts gewendet hatten, daß die aufgeschlitzte Öffnung des Bauches gegen Westen sah.

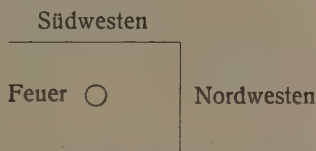
In einer Entfernung von 2 m vom getöteten Tier gegen Nordwesten war eine Birke in die Erde gesteckt mit dem Fell eines Hermelins an ihrer Spitze; dieser Hermelin soll, nach der Meinung der Burjaten, die Seele der Stute zu den Geistern begleiten. Unterhalb des Hermelins war die Birke von ihren Ästen befreit. Diese Birke trägt die Bezeichnung *širë* = Altar. In einer noch weiteren Entfernung von 2 m vom *širë*, in derselben Richtung, war ein Scheiterhaufen errichtet, um den herum die Alten saßen und Milchwein tranken; bei ihnen lagen Modelle von Schmiedegeräten aus Eisen: ein Hammer, ein Amboß, ein Instrument zum Bohren (Bohrer), *Sar* (ein Instrument zum Ziehen von Nägeln und Draht aus Eisen), Nägel und andere Eisengeräte. Nach den Worten meiner Gesellschafter, der Alten, wäre es nötig gewesen, hier eine improvisierte Schmiede zu errichten, in welcher Personen arbeiten, die in sich den Geist des Schmiedehandwerks hinein-*ongonen* (in sich den Geist versetzen). Diesen Platz nannten die Anwesenden *Tonock* (*tonog*, Gerät).

Gegen Westen vom *Tonock* in $1\frac{1}{2}$ m Entfernung saß ein Weib von 29 Jahren (wie ich später erfuhr), die die ältere Tochter *Boshintoj's* *Eilik Mulik* darstellte, und neben ihr saß ein vierzigjähriger Burjate in der Eigenschaft eines *xana* (Nachbar, Gefährte, Kompanion). Vor ihnen standen: eine hölzerne Kanne mit Wein, Tassen mit gekochtem Schmetten (*zöxe* = Schmetten wird mit Zwiebel gemischt und im Kessel gekocht; es entsteht so eine breiartige Masse, die mit einer großen Menge Butter vermischt wird; *zöxe* ist ein beliebtes Gericht der Burjaten), Schüsseln mit Tarack (*tarax*, Milch zusammen mit Schmetten gesäuert, so daß etwas herauskommt, das sehr an dicke Milch erinnert, doch genießen die Burjaten die letztere Speise sehr selten), *Chürünge* (*xürünge*, Milch-Maische zur Destillation des Weines) und andere Milchprodukte. *Eilik Mulik* (so rief man auch diese Frau) bewirtete alle Anwesenden mit Wein.

Auf der linken Seite von *Eilik Mulik* stand eine Reihe von Gefäßen, und zwar in der Richtung von Westen nach Osten. Jeder der angekommenen Burjaten, der an der *Tajlga* teilnehmen will, stellt seine Gefäße hierher: eine hölzerne Kanne mit Wein, hölzerne Schüsseln mit Milchprodukten, hinter diesen Gefäßen war ein Filz (*toxöm*) zum Sitzen ausgebreitet; gegenüber den Gefäßen eines jeden Teilnehmers war ein Birkenästchen in die Erde gesteckt, das Tührge (*türge*). Entlang diesen Birkenzweigchen fällt den Burjaten vom Himmel *xesix* (Gnade) zu. Alles zusammen waren es 24 Tührge, nach der Zahl der Jurten, die an der Zeremonie teilnahmen. Auf den Filzen saßen Knaben und Mädchen, die sehr feiertäglich angezogen waren. Jedes Gefäß war mit einem weißen Bänd-

chen (*zatā*) versehen, welche zur Reinigung der Speise — die für die Geister hingestellt wurde — von irdischer Unreinigkeit und Beschmutzung dienen.

Westlich von *Eilik Mulik* in $1\frac{1}{2}$ m Entfernung war ein Scheiterhaufen entzündet worden, um welchen die Alten im Halbkreise herumsaßen: von Südosten nach Nordwesten und von Südwesten nach Nordosten; sie saßen mit dem Gesichte zum Feuer gewandt.



Einer der Alten des Ortes hielt in den Händen eine Kanne mit Wein und goß allen Anwesenden (die im Halbkreise herumsaßen) in einen Becher *Duchra* (*duxrā*) ein (jeder der Anwesenden hält es für seine Schuldigkeit, selbst wiederum Wein in den Becher zu gießen und einem der Sitzenden anzubieten). Jeder von ihnen hielt es ebenso für seine Pflicht — bevor er den Wein austrank —, einige Tropfen Weines seinen Geisterahnen auszugießen, *utxadā duhāxa* (d. i. er goß einfach Tropfen zur Erde). Wer die Holzkanne in der Hand hält, wird *haba barāša* genannt, d. i. der die *haba* (*haba* = eine Portion Wein in einer Kanne) Haltende. In diesem Halbkreise saßen nur alte Gäste (und ich), ferner der die *haba* Haltende und zwei oder drei von den Alten des Ortes, die die Gäste unterhielten. Die jungen Gäste (außer mir) hatten sich seitwärts von der *Tajlga* niedergelassen. Dieser Halbkreis wird *ūbgohī töxrōn* (der Kreis der Alten) genannt.

Hinter diesem Kreise der Alten befand sich der Kreis der Frauen (*hamgahī töxrōn*). Bei diesem Halbkreise (Kreise) befand sich ein eigenes Feuer, ein eigenes Publikum und eine eigene *haba*-Haltende. Hier saßen alte Frauen (*hamagan*), Bräute (*bere*) — sie waren gekleidet alle in ihre Nationalfeiertagsgewänder. Die Stimmung der Frauen war in genügendem Maße durch Wein erwärmt und deshalb führten sie in ihrem Kreise eine lebhafte Unterhaltung. Es ist noch nötig, zu bemerken, daß keine fremden Frauen anwesend waren, und so saßen in diesem Kreise nur die Frauen der männlichen Teilnehmer der Zeremonie, die wiederum viel stiller in ihrem eigenen Kreise saßen, als die Alten in ihrem Halbkreise — die letzteren schimpften, schrien und stritten viel um irgendwelche Pferde, disputierten über Themata aus der schamanistischen Mythologie (nicht ohne Anteilnahme des Schreibers dieser Zeilen) usw.

Hinter dem weiblichen Kreise stand die Jugend: junge Mädchen und Jünglinge, größtenteils aus den benachbarten *Utus* (Siedlungen), d. i. Gäste (aus der Zahl der jungen Gäste saß nur ich im Kreise der Alten, da ich aus dem sehr weiten *Alar*, d. i. von einer Entfernung von 78 km hergekommen war). Hinter den stehenden jungen Leuten saßen oder lagen halb auf dem Grase einige junge Burschen. Viele unter den Gästen — und offensichtlich auch ein Teil der Ortsjugend — waren antischamanistisch gesinnt und waren hierhergekommen aus Neugierde und des Vergnügens wegen; übrigens ließen die sie in keiner Weise ihr antischamanistisches Kredo merken. Unter den jungen Gästen befanden

sich auch Mädchen des Ortes; sie nehmen gewöhnlich bei religiösen Feierlichkeiten keinen Anteil, da die Frauen vom Moment der ersten Menstruation an als unrein gelten; bei einigen Zeremonien werden sie nicht einmal in die Nähe gelassen. Hinter der Jugend und links von der *Tajlga* standen die Pferde gesattelt und mit Wagen.

Links von der *Tührge* ist die sogenannte Zuga (*zuga*) gelegen. Es werden längliche Gruben gegraben ($\frac{3}{4} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{3}{10} m^3$), in denen Feuer zum Kochen des Opferfleisches in gußeisernen Kesseln entfacht wird; es ist dabei streng verboten, Espenholz zu gebrauchen wegen seiner Unreinigkeit. Bei der Zuga machten sich Jünglinge aus dem Orte zu tun: die einen entfachten das Feuer und füllten Holz, die anderen brachten Wasser und gossen es in die Kessel.

Nun kehre ich zum Schamanen zurück. Von meinen Gefährten erfahre ich, daß der Schamane SCHARIN schamanisiert, er ist von *Bulut* und 50 Jahre alt. Geleitet ist der Schamane in das gewöhnliche burjatische Gewand: an den Füßen trägt er Halbstiefel halb russischen Musters (*bulgär godöhon*), schwarze Hosen aus gewöhnlichem (gekauftem) Stoffe (*xomlöd üngen*), auf den Schultern einen *Chulat* (*terleg*) aus irgendwelchem schwarzen Stoffe, auf dem Kopfe eine gekaufte russische „Schirmmütze“ von schwarzer Farbe, doch anlässlich der Zeremonie in der Mitte mit weißen Bändern geschmückt (*zala* = Quaste) und endlich war er mit einem blau-roten Gürtel (aus Satin) umgürtet. Ich fragte einen der Alten: „Warum ist euer Schamane nicht weiß gekleidet, da ihr doch diese Zeremonie zu Ehren der weißen Geister-*Sajanen* veranstaltet?“ — „Nun ja, es sollte sein. Jetzt aber sind die Schamanen solche Personen geworden, daß nur der Teufel weiß, wem sie ähneln!“ sagte der Alte und winkte hoffnungslos mit den Händen und kehrte zu seinem Weine zurück.

Einige Leute, die bei den Gefäßen in der Nähe der *Tührge* standen, gossen aus der Holzkanne in eine Tasse Wein (sie vertritt einen Becher), aus den Schüsseln Milch usw. und übergaben dies alles dem Schamanen. Dieser ging zusammen mit zwei Alten aus dem Orte auf die rechte Seite des Birken-*sirē*, 3 m weit und begann zu schamanisieren. Ich konnte herausbekommen, daß er die Söhne *Boshintoj's* anrief, ihr Opfer anzunehmen und spritzte darauf mit Wein gegen Südwesten (zum Himmel), dasselbe taten auch die ihn begleitenden Alten, die in besonderen Schüsseln Milchspeisen trugen (alles, was hingeworfen wird, geht zu den Geistern). Hierauf kehrte der Schamane mit den Alten zur *Tührge* zurück, wo man ihnen neuerdings die Tassen füllte. Das zweite Mal rief der Schamane seine Geistervorfahren an, ihm bei dem Vollzug der Zeremonie zu helfen und seine Rede-Hymnen an die *Sajanen* (die Kinder *Boshinto's* sind *Sajanen*) zu übergeben, d. i. sie sollten die Überbringer seiner Rede sein (*xūr zalgāsā* = die Vereiniger und Überlieferer der Worte des Schamanen). Beim dritten Male wird der Name des Schamanen selbst genannt; außerdem wird erwähnt, daß die Zeremonie von den Nachkommen der Schmiede vollzogen wird, wobei der Schamane besonders erwähnte, daß zusammen mit den Nachkommen der Schmiede drei aus fremden Geschlechtern (*xävi*) teilnehmen und daß auch sie die *Sajanen* anflehen, ihnen Himmelsgnade und Glück im Leben niederzusenden.

Stenographisch die Gebetsrede des Schamanen während der heiligen Hand-

lung niederzuschreiben, stellte sich als unmöglich heraus: er stieß die Worte wie aus einem Maschinengewehr hervor, bald unter seiner Nase etwas brummend, bald aus allen Kräften seiner Lunge schreiend, indem er die Rede durch den Ausruf *sē-ek!* und das Geheul *hō-o-o!* unterbrach. Dabei bemerke ich, daß der Schamane den Ausruf *sē-ek!* gebrauchte, als er im Anfange die Tassen mit Wein in die Luft warf, d. i. am Ende seiner Gebetsrede, und daß er das Geheul *hō-o!* am Anfang seines Gebetes ausstieß; dieses Geheul bedeutet die Anrede und die Beinamennennung der nur ihm bekannten Geister. (*Sē-ek!* ist unübersetzbar). Bei Ausruf dieses Geschreis warf der Schamane das Schälchen in die Luft und nach seinem Falle bestimmte er: ob von den Geistern und *Sajanen* seine Anrufungen angenommen wurden oder nicht; der Fall der Tasse mit der Öffnung nach oben wies auf eine bejahende Antwort der Geister hin und umgekehrt, der Fall mit der Öffnung nach unten, auf eine verneinende.

Außerhalb der schamanistischen Handlung ist es äußerst schwer, den Schamanen zu bitten, daß er die Texte seines Gebetes diktiere, denn jede Namentennung der Geister ruft sofort deren unmittelbares Erscheinen hervor (die Geister sind sehr leicht zu rufen) und man kann dem Schamanen nicht immer einen genügenden Grund angeben, warum man die Geister anruft; außerdem muß man die Geister mit Wein bewirten, wenn sie erscheinen, und leider hatte ich keinen Wein, um den Durst einer zahllosen Menge von Geistern zu stillen. Auch sonst haben mir meine zahlreichen Versuche mit den Schamanen gezeigt, daß die Furcht vor dem möglichen Erscheinen der Geister der Grund ist, weshalb sie sich weigern, die Texte ihrer Gebete und Hymnen zu diktieren, und nicht Apathie, wie dies andere Ethnographen annehmen (Apathie und überhaupt ein nicht-psychopathologischer Zustand können nur eine Ungenauigkeit in der Wiedergabe zur Folge haben). Ein Schamane erklärte mir bestimmt: „Beschaffe Wein für jeden Geist, dann bin ich bereit, dir alles, was du willst, zu diktieren“ (für jeden Geist wird gewöhnlich Wein in einem besonderen Kessel vorbereitet). Das einzige, was mir SCHARIN diktierte, war der Text seiner Anrufungshymne an die Schmiede-*Sajanen*, der unten angeführt wird (in meinem Tagebuche ist dieser Text mit einem späteren Datum angegeben; der Text wurde mir am 27. Juli, also einen Tag nach der beschriebenen Zeremonie diktiert); dieser Text wurde mir vom Schamanen nur deshalb angegeben, weil die Rede sowieso nicht zu den Ohren der in ihr erwähnten *Sajanen* gelangt, da sie diesen allein durch Vermittlung der Geisterahnen des Schamanen übergeben wird, die wir aber in Ruhe ließen.

Kehren wir nun zu unserer Beschreibung zurück.

Bald kamen an die *Tührge* mehrere junge Leute aus Bulut heran; EPHIM, PETER, PAUL (aus dem Untergeschlecht *Abzaj*), PETER, TOCHTON, ALEXANDER (aus dem Untergeschlecht *Motor*), LAURENZ, MICHAEL (aus dem Untergeschlecht *Barday*) und BOCHOHT (aus dem Untergeschlecht *Bohej*). Alle in den Klammern angeführten Untergeschlechter erscheinen als Zweige (*hatā*) des einen Geschlechtes (*yahan*) *Bulut*, d. i. alle, die Beziehungen zu den alten Schmieden haben und deren Nachkommen sind. Alle diese jungen Leute im Alter von 20 bis 38 Jahren — spielten die Rolle der neun Söhne des Himmelsschmiedes *Boshintoj*, ebenso wie die oben erwähnte *Eilik Mulik* — seine ältere Tochter. Alle diese Schauspieler werde ich in der Beschreibung

Sajanen nennen. Alle *Sajanen* waren in Gewänder von allen möglichen Farben gekleidet, obgleich die Zeremonie ausschließlich von Kopf bis zu den Füßen eine weiße Gewandung erfordert. Die *Sajanen* näherten sich der *Tührge* und begannen auf die Birkenzweige Wein zu tröpfeln, was ihr Geschenk an die irdischen Menschen bedeutete. Hierauf erhielten sie von den bei der *Tührge* sitzenden Alten Wein, Tarack (siehe oben) und anderes, wonach sie sich seitwärts, nach rechts von der *širē* begaben, wo sie auch den Wein nach Südwesten sprengten: als Geschenk für ihren himmlischen Vater *Boshintoj*.

Nach den *Sajanen* erschien auf der Szene ein Alter namens CHARITON, 70 Jahre alt, ein Bewohner von *Bulut* und folglich auch ein Nachkomme der alten Schmiede. Er begann laut zu heulen, zuweilen standen ihm seine Haare zu Berge, seine Stimme wurde heiser und seine Füße stampften wie im Fieber den Erdboden beim *Tonock* von *Eilik Mulik*. Bald verstand ich, daß er (als Nichtschamane) *Boshintoj* anruft, sein Geschlecht zu beschirmen und auf ihn seine Aufmerksamkeit zu richten. Endlich erschien vor ihm *Boshintoj* selbst, d. i. CHARITON versetzte in sich hinein den Geist (Ekstase): er verfiel plötzlich in einen verzückten Zustand, schnitt nervös eine furchtbare Grimasse und begann unzusammenhängend hervorzu stoßen: ach! ach! und noch andere für alle unverständliche Laute. Bald darauf sprach durch den Mund CHARITON's *Boshintoj* selbst:

„Ich bin heruntergestiegen und besitze neun weiße Söhne-Schmiede mit neun weißen Pferden und die Tochter *Eilik Mulik*. Ich habe das schwarze Eisen glühend gemacht, ich habe zum Sieden gebracht den Stahl. Gegen die bösen und schwarzen (Geister) verteidige ich, beschirme ich (die Menschen)!“ Bald darauf wurde CHARITON still, offensichtlich war der „Geist“ aus ihm herausgeflogen; ihm näherte sich nun der Schamane und begann zu schamanisieren, indem er die *Sajanen* verherrlichte. Doch der Alte begann plötzlich seine Ärmel aufzustülpen und rasend etwas Lautes und Unbestimmtes hervorzuschreien: Der Geist ging von neuem in ihn ein. Nach 2 bis 3 Minuten begann er (d. i. der Geist, der über den Alten Herr geworden war) mit den Fäusten herumzufucheln und mit Drohungen gegen die schwarzen Geister am Platze herumzulaufen.

ṡarḏa yerxede ṡalṡalṡab,

Wenn die Schwarzen kommen — verberge ich (die Menschen),

borēn yerxede bāglāxüb!

Wenn die Bösen kommen — verberge ich (die Menschen)!

Hierauf rief er wütend *ṡalṡä! ṡalṡä!* (heiß! heiß!), und unerwartet für alle Anwesenden riß er plötzlich aus dem brennenden Holzhaufen, der beim *Tonock* errichtet worden war, ein brennendes Scheit heraus, mit welchem er, mit den Füßen stampfend, um die *Tührge* herumzulaufen begann. Einige der Ortsbewohner liefen hinter dem „Geiste“ her, und er strich mit den nackten Händen — während er lief — das Feuer von dem Scheit ab, daß die Funken auf die Seite flogen und war bestrebt, das Feuer mit der Zunge zu belecken, doch der Geist des Menschen war stärker als der Geist der Gottheit in ihm und deshalb entschloß sich CHARITON (oder der Geist in ihm) trotzdem nicht, das Feuer mit der Zunge zu berühren, wie dies nach der Zeremonie vorgeschrieben war. In der alten Zeit und auch jetzt noch beleckten oder belecken andere Schamanen und Schmiede in der Ekstase das Feuer mit ihrer Zunge ohne jedes Bedenken.

Aus dem Kreise der Frauen wurden erschreckte Schreie hörbar *ai! ai!*, andere der Weiber bedeckten ihr Gesicht mit den Händen, um nicht das für sie schreckliche und erschütternde Schauspiel zu sehen. Die Alten verhielten sich ruhiger und sprachen sehr andächtig und leise vor sich hin: *zā yālā! za yālā* (unübersetzbar, entspricht dem Russischen: Der Wille Gottes ist Schicksal und Gesetz! Dieser Satz weist darauf hin, daß alles nach dem vom Schicksal vorgezeichneten Wege geht). Die Jungen blickten mit offensichtlicher Neugierde auf die Ausschreitungen des „Geistes“, einige von ihnen lachten laut auf und waren über den Geist entzückt, doch einer der Alten drohte ihnen laut: „Worüber lacht ihr? Geht etwa ein Spiel hier vor sich? Dort ist der *Sajan* selbst und die da — lachen!“ Doch die Jungen hörten schlecht auf den zornig-frommen Alten. Die Kinder waren zu Tode erschreckt, die Kleinsten stimmten mit lautem Weinen ein Geschrei an, doch wurden sie von den Erwachsenen beruhigt. Mein Bleistift springt nervös über den Notizblock, die Nerven sind bis zum Äußersten angespannt: ist es doch nötig, alle Einzelheiten und Kleinigkeiten zu verzeichnen... Die Ereignisse entwickeln sich mit unglaublicher Schnelligkeit.

Der Geist fährt fort um die *Türge* herumzulaufen und hinterher ihm etliche Menschen, die sonst nichts taten und eben nur mitliefen. Die Haare des Geistes sträubten sich, seine Stimme wurde heiser und aus seinem Munde strömte Schaum hervor. Bemerkenswert an dieser Ekstase des Alten ist das, daß seine Hände, mit denen er das brennende, verkohlende Ende vom Scheit herunterstrich, ganz und gar unverletzt blieben (die Funken aber flogen nach allen Seiten). Nach 5 bis 10 Minuten beruhigte sich CHARITON (offensichtlich war der Geist aus ihm herausgegangen) und setzte sich am *Tonock* nieder, wo man ihm Wein zu trinken gab. Das war der interessanteste Moment bei der *Tajlga*.

Der neben mir sitzende Alte teilte mir mit:

„Nach der genauen Vorschrift wäre es nötig, an Stelle des *Tonock* eine Schmiede zu errichten, worin dieser Alte (d. i. CHARITON) schmiedete, ein Eisen glühend machen und dieses anstatt des Scheites mit nackten Händen streichen sollte. So taten sie es in der alten Zeit.“

Was ich bisher beschrieben habe, ist mir nicht in allem verständlich und deshalb überlasse ich die tiefere Erforschung einer solchen Erscheinung dem kundigen Psychiater und Physiker-Chemiker. Eines möchte ich jedoch bemerken: Bei der Zeremonie *Tarim* streicht der Schamane mit bloßen Füßen das rotglühende Eisen, wobei sich von den Füßen des Schamanen ein unangenehmer Geruch nach verbrannter Haut bemerkbar macht, doch fühlt der Schamane selbst dabei gar kein Brennen. Es ist unglaublich, doch Tatsache.

Ich bemerke noch, daß die Geister, wie alle Burjaten glauben, tatsächlich in den Leib des Menschen eingehen oder genauer über ihn Herr werden (in diesem Falle über CHARITON) und daran glaubt auch diejenige Person, deren Bewußtsein und Leib der Geist beherrscht. Am anderen Morgen (d. i. am 27. Juli) teilte mir CHARITON mit, daß er sich nicht besinnen könne, weder daran, wie der Geist in ihn einzog, noch an das, was er tat; von seinen Ausfällen erfuh er später von den Zuschauern.

Ich kehre nun wiederum zur Beschreibung zurück.

Der Schamane ging zur *Türge* heran und lud die *Sajanen* ein; als diese

erschieden, gab er ihnen Birkenzweige in die Hände und Tassen mit Milch und Tarack, wonach sich die *Sajanen* in einer Reihe wie die Gänse hintereinander aufstellten. Jetzt befahl der Schamane einen Wettlauf zu veranstalten, und die *Sajanen* fingen an von rechts nach links um die *Tührge* herumzulaufen (d. i. nach dem Gang der Sonne), wobei jeder den vor ihm Laufenden mit den Birkenruten schlug; der erste in der Reihe hatte niemanden, den er schlagen konnte, der letzte wurde vom Schamanen selbst auf den Rücken (wie alle) geschlagen. Der Inhalt der Tassen, d. i. Milch und Tarack, wurde während des Laufes aufgezehrt, und der ganze Sinn dieses Spieles bestand offenbar darin, den zu schlagen, der seine Milchspeise nicht so schnell aufaß, als es nötig war. Bald darauf kam der erste *Sajan*, der niemanden vor sich hatte und deshalb niemanden schlagen konnte, auf den Gedanken, den Schamanen selbst einzuholen; nachdem er ihn erreichte, begann er ihn mit seinen Birkenruten zu schlagen. Alle laufenden *Sajanen* und alle anwesenden Jünglinge lachten laut auf und diese applaudierten sogar. Ein Alter aus dem Orte erhob sich von seinem Platze beim *Tonock* und schrie drohend den *Sajanen* zu, sie sollten doch ihre Rollen ernster spielen; diese jedoch ließen nicht nach. Der Lauf, wobei sie einander peitschten, dauerte um die *Tührge* herum etwa zehn Minuten und drei Minuten um den *Tonock* herum, wonach die *Sajanen* von ihrer Schwester *Eilik Mulik* je eine Tasse Wein erhielten, welche sie auch austranken. In bezug auf die Inszenierung dieses Spieles teilten mir die Alten mit, daß „da die Söhne *Boshinto*’s sich vergnügen“.

Ein Alter erzählte mir an dieser Stelle folgendes: „Eigentlich hätte man beim *Tonock* eine Schmiede errichten müssen, in der die *Sajanen* auch schmieden sollten, und links vom *Zuga* hätte ein Zaun (*xürë*) errichtet werden sollen und darin sollten sie sitzen, wenn sie sonst nichts zu tun hätten; das Betreten des eingezäunten Platzes war früher einem Fremdling verboten und überhaupt sollten die *Sajanen* mit Fremdlingen nicht in Berührung kommen. Jetzt aber, wie du siehst, jetzt gehen sie frei, das ist nicht gut.“

Hierauf führte der Schamane die *Sajanen* von der *Tajlga* hinweg gegen Westen in eine Entfernung von etwa 60 m und stellte sie da in Reih und Glied auf; die *Sajanen* legten Stiefel und Kappen ab, stellten alle das rechte Bein nach vorne und schickten sich zum Laufe an. Auf ein Kommando des Schamanen stürzten alle *Sajanen* zum Laufe los: indem sie rechts an den Reihen der Sitzenden vorbeiliefen, kamen sie an *Eilik Mulik* vorbei zwischen *Tonock* und *Tührge* hindurch zur *Zuga*, wo zwei Jünglinge einen hölzernen Querbalken in der Höhe eines Meters hielten. Als erster kam der von den *Sajanen* am Ziele an, der über den Leib und das Bewußtsein meines Cousins PAUL Herr geworden war und hinter ihm auch die anderen. Einige stolperten und fielen über den Querbalken, was lautes Gelächter hervorrief; es lachten alle, sogar die Alten, damit es den Söhnen des himmlischen Schmiedes vergnügter erginge. Ihnen allen gab man je eine Tasse Wein, die sie austranken. Nach den *Sajanen* begannen auch alle übrigen jungen Männer über den Querbalken zu springen, auch die, die nicht die Rolle der *Sajanen* zu spielen hatten, und hierauf auch die Knaben.

Ich lasse meinen Blick über das Publikum schweifen. Die Frauen sitzen wie früher in ihrem Halbkreise und unterhalten sich lebhaft über etwas, indem sie mit den Fingern bald auf die *Sajanen*, bald auf die Gäste zeigen. Einige von ihnen

— aus Pfeifen mit silberner oder kupferner Einfassung rauchend — halten es für notwendig, sich bei meiner Tante über meine Person zu erkundigen; für den Burjaten gilt es als notwendig, die Biographie eines für sie neuen Menschen zu erfahren. Die jungen Leute, die hinter den Frauen stehen, lachen und lärmern und applaudieren den über den Querbalken Springenden zu und senden Hohn- und Spottreden nach der Richtung, wo die minderglücklichen Springer stürzen. Nur die Alten sitzen ruhig in ihrem Kreise um das brennende Feuer herum und leeren langsam-bedächtig eine Kanne nach der anderen mit Milchwein, der schon in ihnen zu wirken beginnt.

Man traf nun die Vorbereitungen zum Wettlauf der Pferde. Zwei von den *Sajanen* bedeckten ihre Köpfe mit weißen Tüchern (anstatt mit einer weißen Kappe, wie dies die Zeremonie erfordert). Alle Pferde sollten von weißer Farbe sein, doch fanden sich graue, isabellfarbene und braune, an deren Mähnen sie sogleich weiße Bänder (*zālā*) anbanden. Die *Sajanen* setzten sich rasch auf die Pferde und ritten gegen Westen den Hang des Berges entlang (Symbol: das *Sajan*-Gebirge?) etwa anderthalb Kilometer weit.

Einige der jungen Leute unter der Anführung eines Alten schritten zum Abziehen der Haut der getöteten Stute. Von den Hufen bis zum Euter wird mit der scharfen Schneide eines Messers ein Schnitt über die Haut geführt und ebenso von der Brust zu den Hufen der Vorderfüße; diese Schnitte vereinen sich dann durch einen dritten, der vom Euter bis zur Brust geführt wird. Von der Brust wird dann der Schnitt an der Haut bis zum Kinn verlängert, worauf man zum Abziehen der Haut vom Körper schreitet, wobei man nur die Fäuste gebraucht und nur selten die Hilfe des Messers beansprucht. Dabei fällt die Haut gleichsam zu beiden Seiten des Körpers der Stute nieder.

Zugleich mit dem Abziehen der Haut vom Rumpf holte einer der beim *Tonock* sitzenden Alten von der *Tührge* her Kannen mit Wein und verteilte sie an die Gäste. Dieser Moment erscheint als einer der Grundelemente der beschriebenen Zeremonie (*zošūn xūrgexil* = etwas, was die Gäste angeht, holen). Der Gast gießt, nachdem er die Kanne angenommen hat, aus derselben Wein in eine Tasse und gießt dabei einige Tropfen ins Feuer (*gali ežinde* = dem Gebieter des Feuers), übergibt das Schälchen einem der Alten aus dem Orte (*Bulut*), dieser trinkt ein wenig davon und füllt dann dieselbe Schale, diesmal aus seiner Kanne und gibt dem Gaste dessen gefüllte Schale zurück, dies nennt man (*duxrā angaldaḡā*) Wein austauschen. Auf die gleiche Weise tauscht der Gast Wein mit allen Anwesenden.

Mir gab man auch eine Kanne mit Wein, womit ich die oben beschriebene Handlung vollzog; ein Alter, dem ich in einem Becher meinen Wein darreichte, drückte mir, dem Jüngeren, seinen Glückwunsch aus.

gali xotōšso togā nerēreš,
gazari xotōšso adāha tūḡoreš
adū-aša oton botōreš!

Destilliere den Wein so, daß die Erde sich biege,
Züchte das Vieh so, daß die Erde sich biege,
Lebe glücklich und reich!

Das ist die Zeremonie *urōtxe* — Glückwünschen — die eine sehr wichtige Rolle im burjatischen Leben spielt.

Derselbe Alte, der an uns die Kannen mit Wein verteilt hatte, holte, wiederum von der *Tührge*, Kannen mit Wein und Schüsseln mit Milchspeisen und

verteilt dies alles an die hinter uns sitzenden Frauen, die sich sofort daranmachen, die Speisen zu verzehren.

Der Schamane erhielt zu gleicher Zeit von einem beim *Tonock* sitzenden, nicht mehr jungen Weibe Wein in einer Schale und, indem er sich in einer Entfernung von etwa zwei Meter rechts vom *Tonock* aufstellte, sprengte er Wein gegen Südwesten, wie es mir schien, an eben dieselben Geister-Ahnen.

Bald darauf wurden Ausrufe laut: „Sie kommen! Sie kommen!“ Aller Augen waren gegen Westen gerichtet. Einige *Sajanen*-Reiter bewegen sich auf uns zu; allen voran einer auf einem grauen Pferde; ihn holt jedoch bald einer auf isabellfarbenem Pferde ein, den die Menge mit begeisterten Rufen empfängt. Nach wenigen Minuten setzt der *Sajane* auf dem isabellfarbenen Pferde über den Querbalken an der *Zuga* und springt gewandt vom Pferde herunter, worauf man ihm Wein reicht, den er teils über den Zaum und die Mähne des Pferdes gießt, teils selbst (der *Sajane*) austrinkt. Dasselbe tun auch die übrigen *Sajanen*.

Diese Wettrennen werden *yühtin sagān darxān xübühi uritdān* Wettrennen der neun Schmiedeburschen genannt.

Nach dem Pferderennen veranstaltete man im Norden von der *Tajlga nādan*, was Reigentanz (wörtlich Spiel) bedeutet. Alle *Sajanen* nahmen einander bei den Händen und bildeten einen Reigenkreis und bewegten sich langsam schreitend in der Richtung des Sonnenlaufes. Dabei sangen sie gewöhnliche nationale Lieder: besondere Lieder, die dem Kulte der Schmiedekunst geweiht sind, fanden sich nicht; ob es solche in der alten Zeit gab, gelang mir nicht festzustellen. Bald gesellte sich auf Einladung der *Sajanen* hin zum „Reigentanz“ auch alle übrige Jugend, welche dabei Reigenlieder sang. Zugleich mit den Jungen begannen auch die alten Männer und Frauen zu singen; die Luft hallte wider von dem nicht verstummen wollenden Chore der Leute mehrerer Generationen; aber etwas Wesentliches in diesem Lärme unterscheiden, das konnte man nicht.

Nach fünf Minuten schritt einer der *Sajanen* aus dem Reigen heraus und nahm aus der *Tührge* eine Kanne mit Wein, womit er alle Teilnehmer am Reigen bewirtete, indem er die Schalen mit Wein füllte und herumtrug. Der zweite *Sajan* brachte den Jünglingen und jungen Mädchen *Tarock* von der *Tührge* her, den er mit einem Löffel verabreichte; dabei wurden die Teilnehmer das „Reigens“ während des Tanzens gespeist, da der Reigentanz inzwischen weiterging.

Nach den Worten eines Alten, mit dem ich dem Vorgang zuschaute, befanden sich die neun Söhne *Boshintoj's* auf dem *Sajan*-Gebirge zur selben Zeit in der herrlichsten Gemütsverfassung, infolgedessen, was eben hier vor sich ging. Auf meine Bemerkung hin: „Wie ist das möglich, denn siehe, sie nehmen hier ja teil in der Gestalt eurer Jünglinge?“ antwortete der Alte. „Hier befinden sich nur ihre Seelen in den Leibern unserer Jünglinge, doch sie selbst sind dort!“ und wies dabei mit der Hand in der Richtung des *Sajan*-Gebirges. Man muß bemerken, daß trotz dieser Erklärung des Alten, die Jünglinge, welche die *Sajanen* darstellten, sich nur als Schauspieler fühlten, obgleich sie *Sajanen* genannt wurden. Weiters bemerkte der Alte, daß es eigentlich nötig gewesen wäre, die ganze anwesende Menge in weiße Gewänder zu kleiden und drückte sein Bedauern aus, daß hier sogar die *Sajanen* nicht weiß gekleidet sind, wie dies nach dem Sinne der Zeremonie erforderlich wäre.

Zu gleicher Zeit, als der Reigen vor sich ging, errichteten einige Alte zwischen *širē* und *Tonock* den *muxar širē* (einen flachen Opfertisch): in die Erde werden vier Birkenäste gesteckt von etwa $\frac{3}{4}$ m Höhe, auf welche man parallel zwei Querbalken aus Birkenholz legt (von Südwesten nach Nordosten gerichtet); darüber errichtet man aus Lindenscheiten eine viereckige Plattform, so daß ein improvisierter Tisch von 0.75 m^2 entsteht. Auf das Tischchen legt man quer übereinander einige Scheite. Zwei Männer bringen den Darm und den Magen der getöteten Stute — die Exkremente werden unter den Tisch geworfen — zwischen die vier Pfosten und belegt sie mit Holzscheiten.

Bald darauf entfernt sich der Schamane in Begleitung eines der Alten aus dem Orte von der *Tajlga* gegen Westen und entfacht in einer Entfernung von 10 Saschen (etwa 20 m) davon ein Feuer aus Birkenscheiten, dorthin läßt man auch sofort einige Tropfen Wein fallen (für den gebietenden Geist des Feuers). Der Schamane setzt sich hierauf mit dem Gesicht gegen Süden (und zum brennenden Feuer gewandt) und ruft das Publikum zu sich, das sich nicht zweimal einladen läßt; es kamen auch die *Sajanen* heran. Der Schamane befahl nun einem der *Sajanen*, mit einem der Jünglinge zu ringen. Einer der *Sajanen* (der im Leibe des PAUL) streckte mit einem geschickten Schlag seines Fußes einen breit-schultrigen Burschen nieder, so daß dieser mit den Händen die Erde berühren mußte (ein Zeichen der Niederlage). Es wurden Ausrufe des Lobes laut und der Schamane lud den Sieger zu sich und schenkte ihm Wein ein, wobei er ihm jedweden Erfolg im Leben wünschte. Nach dem ersten Paar der Ringer treten die anderen auf.

Ich bemerke, daß der Reigentanz der *Tajlga* bis zum Ende nicht unterbrochen wurde, obgleich ein Teil der Jungen, die an ihm teilgenommen hatten, zum Schauplatz des Ringens sich begeben hatten; bei dem Reigentanz verblieben zwei *Sajanen* (die die übrigen bewirteten).

Zu dieser Zeit begann schon das zweite Rennen der Pferde, die den von weiterher kommenden Gästen gehörten, weshalb dieses Rennen *zašni uritdān* genannt wird. Ein graues Pferd ging als Sieger hervor. Nun begann wiederum der Kampf der Ringer, durch das Pferdewettrennen unterbrochen, mit erneuten Kräften.

Die Ringer treten ohne Hemden, Kappen und Stiefel auf, d. i. fast vollständig nackt, nur mit Hosen bekleidet. Sie erfassen einander so fest und so nahe aneinander, daß die Hände des einen auf die Schultern oder um die Hüften des anderen zu liegen kommen. Die Methode des Kampfes besteht darin, daß man einen gewandten Schlag mit dem Fuß gegen die Beine des Gegners (*ašādaḡā*) führt, so daß dieser zu Boden fällt; bei dem Versuche, den Schlag gegen die Beine des Gegners zu führen, sind sie bestrebt, zu gleicher Zeit mit allen Kräften der Hände den Gegner zurück zu stoßen, damit dieser über das schlagende Bein falle, d. i. sie bringen die Tätigkeit der Hände mit den Bewegungen und den Manövern der Beine in Einklang.

Geübtere Ringer wenden eine andere Methode an, die (*xrūgdaxa*) *krummbiegen* genannt wird und die darin besteht, daß man das rechte Bein zwischen die Beine des Gegners stellt, gegen das linke Bein des letzteren schlägt, und zu gleicher Zeit den Gegner zurückstößt, wodurch derselbe das Gleichgewicht verliert und fällt.

Für die jungen Leute ist der Wettkampf der Ringer das interessanteste und wichtigste Schauspiel der *Tajlga*, von den Siegern spricht man lange, obgleich dieser manchmal sich nicht durch besondere physische Kraft auszeichnet und oft nicht einmal imstande ist, die verschiedenen Methoden des Kampfes anzuwenden oder zur rechten Zeit die Schläge von seiten des Gegners abzuwehren.

Ich näherte mich dem Reigen und erblickte eine rührende Szene: siebzigjährige alte Frauen und Großmütter sangen lustig zusammen mit ihren Enkeln; die letzteren verlangsamten etwas ihre Schritte, denn die Füße der Großmütter könnten rasch müde werden. Über die alten Frauen werden von den Seiten her Ausrufe des Lobes laut und ironische Bemerkungen in bezug auf die Jungen: „Ihr Jungen seid nicht imstande, den Alten nachzukommen!“ Gelächter und lärmendes Getrappel der Füße werden hörbar. Doch die Teilnahme der alten Frauen im Reigen dauerte nicht länger als 15 Minuten: sie waren augenscheinlich müde geworden und begaben sich zu ihrem Halbkreise, wo sie sogleich nach den Weinkannen griffen.

Ich nehme eine Berechnung der Anzahl des anwesenden Publikums auf der *Tajlga* vor: Im Reigen 17 Jünglinge und 19 Mädchen, um sie herum als Zuschauer: 14 Jünglinge und 11 Mädchen, nicht gezählt etwa 20 Kinder beiderlei Geschlechtes. Auf dem Platze des Ringkampfes: 21 Jünglinge, 3 Mädchen und 23 alte Männer; sie hatten sich alle um das brennende Feuer, gegenüber den kämpfenden Jünglingen, im Kreise niedergelassen. Im weiblichen Halbkreise (alte und verheiratete Frauen) 22 Weiber, im Halbkreis der alten Männer: 11 Männer, beim *Tonock* 4 Alte; bei der Opferstute 9 Männer (die die Haut reinigten usw.), bei der *Zuga* 7 Männer (die Fleisch kochten), bei *Elik Mulik* 2 Personen („sie“ und ihr Gefährte) und beim *Tührge* 5 Kinder. Die Anzahl der Kinder war schwer zu zählen, da dieselben fortwährend ihre Plätze wechselten, doch waren es nicht weniger als 30 beiderlei Geschlechtes. Zusammen 168 Personen, die etwa 30 Kinder nicht einbezogen; von dieser Anzahl waren (ungefähr) 70 Gäste.

Beim Opfertisch (*muṣar širē*) bemerke ich, daß die Knochen der getöteten Stute schon auf die Plattform gelegt worden waren, unter ihnen lagen auch die Hufe. Auf den aus den Eingeweiden herausgenommenen Exkrementen war ein Feuer entzündet worden, welches langsam mit seinen Zungen das Opfer der Bewohner von *Bulut* (d. i. die Knochen) umfing. Das Fleisch war gar geworden und man hatte es aus den Kesseln halb roh (wie dies die Burjaten lieben) herausgenommen.

Nach Beendigung des Abziehens der Haut vom Rumpfe der Stute wurde das Fleisch in gleiche Teile geteilt, wobei streng die Regel beobachtet wurde, nach der die Knochen unbeschädigt herausgezogen werden müssen (nicht einmal Ritze dürfen darauf gemacht werden, aus Furcht, daß das Opfer von den *Sajanen* nicht angenommen wird); sie wurden in den Gelenken auseinander genommen. Leber, Herz, Lungen und Kehlkopf (*ṣurā*) dürfen nicht von einander getrennt und müssen zusammen herausgenommen werden; wohnt doch in ihnen die zweite Seele des Tieres (und des Menschen?). Das Blut gießt man in die dünnen Eingeweide, so daß eine Art Wurst daraus wird. Zuerst wird das Fleisch von allen Knochen flüchtig losgelöst und dieses Fleisch wird im Kessel, immer zusammen mit den Knochen, von welchen es abgenommen wurde, gekocht. Das vor dem Kochen von

den Knochen losgelöste Fleisch wird für *Dalanga* (*datana*) bestimmt. Die Knochen werden nach dem Kochen aus den Kesseln herausgenommen und neuerdings einer Reinigung vom Fleisch unterworfen; das von den Knochen nach dem Kochen abgetrennte Fleisch wird für *Schuldahan* (*šuldahan*) bestimmt.

Dalanga teilte man in 24 Anteile, nach der Anzahl der Jurten, die an der *Tajlga* teilnahmen; jeder Anteil (*ḡubä*) wird von allen in Eimern an ihre *Tührge* getragen und hingestellt. Wir bemerken noch, daß der Mastdarm (*ḡonzöhon*) gesondert geteilt, um nicht die übrigen Stücke zu entweihen und in einen besonderen Eimer gelegt wird.

Schuldahan wird ebenso auf 24 Schüsseln verteilt und vor dem Opfertisch (*muxar širē*) aufgestellt. Von den Schüsseln vor dem Opfertisch wird eine Schüssel mit 15 Pfund Fleisch angefüllt, die für den Schamanen als Honorar für seine Arbeit bestimmt ist (so legen dies die Burjaten heutzutage aus). Deshalb wird sie *böyī ḡadahan* genannt.

Der Schamane goß in jede Schüssel vom *Schuldahan* einige Tropfen Milch (Symbol der Helligkeit und der Reinheit?) und rief die Menge zur Ordnung.

Die Knochen werden, wie schon gesagt, auf den Opfertisch gelegt und verbrannt; dorthin legte man auch den Schädel und das Geschlinge (*ḡürä*) der getöteten Stute; die Flamme brannte hell, von ihrem Rauche wird die Seele der Stute zu den *Sajanen* emporgetragen. Es brach die zehnte Stunde der Nacht an, der Reigen und die Kämpfe der Ringer waren beendet und die ganze Menge sammelte sich um die *Tührge*. Der Schamane begann mit einem brennenden Bündel von Weißtannenzweigen *Dalanga* und *Schuldahan* von der irdischen Unreinheit zu befreien; das reinigende Mittel war sicherlich der Rauch der Weißtannenzweige, womit die Gefäße beräuchert wurden. Diese Zeremonie — das Grundelement des burjatischen Schamanismus — trägt die Bezeichnung *arulḡa* = reinigen; ohne Vollziehung dieser Zeremonie erreicht nicht ein Tropfen Wein und nicht ein Stücklein Fleisch den Ort seiner Bestimmung — die Geister.

Nach dieser beschriebenen Zeremonie befahl der Schamane die Ausführung der Zeremonie: *sasla bāriḡa* = das Besprengen. Alle ergriffen ihre Schüsseln mit *Schuldahan* und stellten sich im Halbkreis um den Opfertisch auf. Sie bildeten eine lange und krumme Reihe, an deren Flanke der Schamane stand. Vor dem Opfertisch blieben einige Schüsseln mit *Schuldahan* stehen, bestimmt für die Gäste (*böyī ḡadahan*).

Mit besonderer Erlaubnis des Schamanen stellte auch ich mich mit dem Notizbuch in der Hand beim Opfertisch auf (einem Fremdling war es nicht erlaubt, hier zu stehen).

Eine Totenstille tritt ein. Die dunkle Julinacht übt ihren Einfluß aus. Die Menge (160 Personen) bot ein merkwürdiges Schauspiel dar; die Schamanisten und der Schamane schickten sich an zur heiligen Handlung.

Der Schamane begann mit einem lauten und langgezogenen Geheul *hō-ō-o*, worauf ein für mich unverständliches Bruchstück einer Anrufung der Geister folgte. Die Menge antwortete auf jedes Heulen *hō-ō-ō* mit dem Rufe *se-ēk* und warf in das Feuer des Opfertisches Stücke von Fleisch (eben das nennt man das Besprengen). Bald schloß der Schamane seine heilige Handlung und die Menge trug ihre Schüsseln mit *Schuldahan* zur *Tührge* zurück.

Nach dieser Zeremonie schritt man zur Zeremonie *dalānga xurilxa*. Die Menge kehrte mit dem *Dalang* in den Eimern zum Opfertisch zurück und stellte sich wieder in der früheren Reihe auf; der Schamane aber, der auf dem alten Platze (rechts vom Opfertisch in 1^{1,2} m Entfernung) stand, begann seine neue Anrufung der *Sajanen*. Dies sind nun schon nicht mehr *Sajanen* im eigentlichen Sinne, sondern Teilnehmer an der Feier, mit Nennung des Namens eines jeden und seines besonderen Berufes. Er bat die *Sajanen*, gnädig das Opfer von seiner Sippe (*Bulut*) anzunehmen und derselben ihren mächtigen Schutz zu verleihen gegen die schwarzen, bösen Geister; auch darum bat er, daß bei den Nachkommen der alten Schmiede das Vieh in den Gehöften sich vermehre und die Kinder mit Decken versehen wären und daß die Pferde immer ohne Schweiß und Ermüdung blieben. Bei der Erwähnung des Namens eines jeden *Sajanen* schrie der Schamane in abgerissenen Stößen *i-i-ch! i-i-ch!* und die Menge antwortete ihm mit dem Schrei *äëxuri! äëxuri!* und schwenkte dabei ihre Eimer mit *Dalanga* gegen den Opfertisch hin; alles dies wiederholte sich neunmal, entsprechend der Zahl der *Sajanen*. Die Burjaten glauben nämlich, daß bei dem Schrei *äëxuri!* jedweder Segen (*xesix*) vom Himmel in die Eimer mit dem Fleisch herabfällt; das Fleisch wird eigentlich *Dalanga* erst, wenn Segen vom Himmel oder anderswoher auf dasselbe herabgekommen ist und durch das Verzehren dieses Fleisches treten die Burjaten mit den Geistern und Göttern in Verbindung.

Ich führe nun den Text der Anrufung durch den Schamanen an:

božintēn yühūng sagān darxat.

širxerme širēten.

burxirma borētan!

xanjit-šinjit tonok,

xatu bulat dāšē,

xāsār-xūsār xūra,

yeren yühūn xotbogō —

sansinūri derelge barihan!

xarā dalān zaḡada —

xarā yexe togo šutxahan,

xarā kerme zaḡa barihan,

xarā sōxor mori unāhan!

šara dalān zaḡada —

šara yexe togo šutxahan,

šara xerme zaḡa būrihan

šara sōxor mori unāhan!

yūen-xermen zaḡātan,

ungo-torgon nemergeten!

dōdō zambida būxāda —

hardayī bāsar

boldog-dubā xarḡa būhan;

sagān dalān bāsar

uhani gorḡōtōr būhan!

dōdō zambida būxāda —

baḡtayā baran gartā bariḡā,

boldōyī-šnen dāšjō ardā bariḡā,

sagān mūngūn xālura

— Ihr neun weißen Schmiede *Boshintoj's!*

Die ihr wehende Funken besitzt,

Die ihr fliegende Funken besitzt!

Lärmend-klingende Geräte,

Einen fest-stählernen Ambos,

Eine knirschend-quickende Feile,

Die ihr neunundneunzig Anhängsel an Glocken habt!

Am Ufer des schwarzen Meeres —

Gießt ihr einen großen schwarzen Kessel,

Die ihr herbringt vom schwarzen Eichhörnchen eine Quaste,

Die ihr auf einem schwarz-scheckigen Pferde reitet!

Am Ufer des gelben Meeres —

Gießt ihr einen großen gelben Kessel,

Eine Quaste vom gelben Eichhörnchen bringt ihr dar,

Ihr reitet auf einem gelb-scheckigen Pferde!

Ihr besitzet vom Eichhörnchen und vom Hermelin Quasten,

(Und dabei auch noch) farbige Seide!

Als ihr in die Unterwelt (d. i. auf die Erde) herabstieget,

Stieget ihr wie auf einen Hügel herab,

Ogleich dies das Sajan-Gebirge war.

Ihr glittet entlang an Flüssen,

Ogleich es das weiße Meer war!

Als ihr in die Unterwelt herabstiegt,

(Stiegt ihr herab) mit dem Hammer in der Rechten,

Einen riesigen Amboß auf dem Rücken,

Eine silberne Gußform in der Brust,

Die Zange in der Linken haltend!

<i>über beyedē barizā būhan-ta!</i>	In eurer Schmiede
<i>xähā dērē xitādažā</i>	Befinden sich eure kräftigen Zauber,
<i>būhan xabatnā</i>	In euren Blasebälgen
<i>xūrxe dērē xūtzeži</i>	Eure wunderbaren Zauber!
<i>būhan xabatnā!</i>	
<i>xahān ezen — xitar Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter der Schmiede — <i>Chilar Sagan Nojon!</i>
<i>xūrxēn ezen — xur Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter des Blasebalges — <i>Chūr Sagan Nojon!</i>
<i>xōyi ezen — xūrxēše Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter der Kohle — <i>Chūrcheschi Sagan Nojon!</i>
<i>nurmān ezen — 'Nūt Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter der Esse — <i>Nut Sagan Nojon!</i>
<i>dūšēn ezen — Dul Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter des Ambosses — <i>Dul Sagan Nojon!</i>
<i>battān ezen — Badar Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter des Hammers — <i>Badar Sagan Nojon!</i>
<i>abargān ezen — Bulta Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter der Zange — <i>Bulta Sagan Nojon!</i>
<i>Sōtmari ezen — Som Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter des Meißels — <i>Som Sagan Nojon!</i>
<i>xadāhani ezen — xān Sagān Nojōn!</i>	O Gebieter des Nagels — <i>Chan Sagan Nojon!</i>
<i>dūšē dere dūsen zugā xēži,</i>	Auf dem Amboß veranstaltet ihr ein großes Festmahl,
<i>battā dere badar zugā xēži!</i>	Auf dem Hammer aber ein ritterliches Mahl,
	(So kamt ihr herab!)
<i>gať yexe saxitgān,</i>	Ihr liebet das Feuer herrlich erglänzen!
<i>gazar yexe dohoľgon!</i>	Ihr liebet die Erde heftig erbeben!
	(So kamt ihr herab!)
<i>božintēn yühūn sagān darxat, —</i>	Ihr neun weißen Schmiede <i>Boshintoj's,</i>
<i>jühūn sagān moritēn!</i>	Mit euren neun weißen Rossen!
<i>Eilix Mūlix egešitjē —</i>	Mit eurer Schwester <i>Eilik Mulik</i>
<i>āxān toľōgēji amadaža būhan!</i>	Kamt ihr an der Quelle des Flusses <i>Ocka</i> herab!
<i>altan xadāhar serge xehen!</i>	Aus einem goldenen Nagel
<i>xara tümer xūtūtan,</i>	Verfertigtet ihr einen Pferdehalter!
<i>xūxū tümer xorūlen,</i>	Das schwarze Eisen habt ihr geschmolzen,
<i>Sutat tümer busatgahan,</i>	Das blaue Eisen habt ihr schäumend gemacht,
<i>xara togo šutxahan,</i>	Das Stahleisen habt ihr siedend gemacht,
<i>xūxū togo xōľbōhōn,</i>	Den schwarzen Kessel habt ihr gelötet,
<i>butat togo bütēhen!</i>	Den blauen Kessel habt ihr gewälzt,
	Den Stahlkessel habt ihr verfertigt,
	(Das seid ihr!)

(Die in Klammern gesetzten Worte wurden von mir in der Übersetzung zur Ergänzung des Sinnes hinzugefügt. Wir verweisen den Leser auf die Verschiedenheit der Namen der Gebieter im vorhergehenden Texte und in der Erzählung TUSCHMULOW's am Anfange dieses Kapitels.)

Der in der 27. Zeile der Übersetzung vorkommende Ausdruck *Gußform* (oder in der 27. Zeile des burjatischen Textes *xātūra* vom Nominativ *xātūr* ist ein Gerät (oder eine Form), worin die burjatischen Schmiede das Eisen oder Blei glühend machen, um daraus allerlei Dinge zu gießen.

Ich kehre nun zum Schamanen zurück. Als er seine Hymne beendet hatte, brachte die Menge ihre Eimer mit *Dalanga* zur *Tührge*, wo sie sie stehen ließen, nachdem sie der Zeremonie *xurilxa* auch den in 24 Anteile zerschnittenen Mastdarm (*xonzōhon*) unterworfen hatten.

Endlich war alles beendet und eine Totenstille tritt ein. Alle waren nach einer sechs- bis achtstündigen Arbeit müde und hungrig geworden, deshalb warfen sie sich mit Appetit auf das Fleisch (*Dalanga* und *Schuldahan*), um sich daran zu sättigen. Die Ortsangehörigen essen bei der *Tührge* aus ihren Schüsseln, den Gästen überreicht man *Schuldahan* (vom Opfertisch) in hölzernen Schüsseln, wobei die Gäste bei dem Halbkreise der Alten Platz nehmen. Einige Alte aus dem

Orte, mit dem Schamanen an der Spitze, lassen sich rechts vom Opfertisch nieder, das sind die ehrwürdigsten Alten unter den Nachkommen der alten Schmiede; ganz in Widerspruch mit den Regeln der Zeremonie ließ auch ich mich bei diesen Alten (auf die Einladung des Schamanen) nieder, denn im allgemeinen dürfen Fremde sich hier nicht niedersetzen. Die Mehrzahl der Speisenden hat keine Messer, auch die Gäste machen keine Ausnahme: wir zerstückelten alle das halbgare Fleisch mit unseren ungewaschenen Händen. Wir Gäste sahen darin nichts Ungeziemendes von seiten der Wirte. Mir nur, als einem von ferne kommenden und gelehrten Gäste, bringt man am Ende der Mahlzeit ein Messer (von einer Gabel will ich gar nicht sprechen). Zum Unterschied von den übrigen Gästen und Wirten quälen wir uns (die Alten des Ortes mit dem Schamanen an der Spitze und ich) mit einem besonderen Fleisch ab, das eigens vom *Schuldahan* abgesondert wurde. Auch der Schamane teilt von seinem Anteil Stücke aus (der zum Unterschied von den übrigen Anteilen nicht bezahlt wird und gleichsam als Honorar für den Schamanen dient, was wir schon oben erwähnt haben). Dabei warf der Schamane Stücke Fleisch auf den Opfertisch (für seine Ahnen, wie ich erfuhr).

Man brachte uns Wein, den wir tranken, nachdem wir zuvor unsere Ahnen bewirtet hatten (die Methode einer ethnographischen Arbeit erforderte von mir, daß ich mich an alle Regeln der schamanistischen Etikette und Schicklichkeit hielt).

Es war schon 11 Uhr nachts. Ich entferne mich vom Schamanen und beobachte, was noch vor sich geht. Das Mahl wird fortgesetzt. Nach zehn Minuten steht der Schamane von seinem Platze auf und gibt laut bekannt, daß der Feuerbrand unter dem Opfertisch ihm allein gehört. Ich frage einen Alten, was der Schamane mit dem Feuerbrand denn machen wird. Der Alte teilt mir mit, daß der Schamane den Feuerbrand in seine Jurte trägt und ihn auf den Herd legt zur Erhaltung des heiligen Feuers.

Bald darauf ritten alle heim; ich begeben mich mit meiner Base heim zur Jurte ihrer Mutter (der Schwester meiner Mutter). In der Jurte machen wir uns wiederum an das Verzehren des heiligen Fleisches *Dalanga*, von dem Stücke zuvor in das Feuer der Jurte geworfen werden (für den gebietenden Geist des Feuers und für die Ahnen).

Die Haut der Opferstute wurde einem Burjaten zuteil, da die Häute bei der beschriebenen *Tajlga* nicht auf einer Birke aufgehängt werden (wie man dies bei anderen *Tajlgas* tut), letzterer Umstand veranlaßt uns, den Kult der Schmiedekunst den Überresten einem vorviehzüchterischen, religiösen System zuzuteilen (was auch der Wirklichkeit entspricht).

Die Stute war für 80 Rubel gekauft worden. Diese Summe wurde auf 24 Jurten verteilt, was rund 3 Rubel 40 Kopeken für jede Jurte ausmachte.

Siehe beiliegenden Plan der *Tajlga*.

(Schluß folgt.)



La Psychologie religieuse des Achumawi.

Par JAIME DE ANGULO, Berkeley, Calif.

(Fin.)

IV^o Le Chamanisme.

Je crois avoir démontré dans le chapitre précédent que le concept de la vie-force immanente, représenté dans leur langue par le mot *tinihowi*, forme le fonds véritable de leur pensée religieuse. Nous en venons maintenant au chamanisme. Or on a souvent décrit la religion des peuples primitifs sous le nom de chamanisme. Cece n'est pas exact. Ce n'est guère plus exact que ne le serait de dire prêtre-isme pour Christianisme. Car ce qui donne au chamane son pouvoir essentiel c'est cette même vie-force qui est la même chose que le *tinihowi*, force en ce cas décuplée, mais nullement différente quant à son essence.

Et d'abord disons une fois pour toutes que le chamane n'est pas prêtre. Il n'est même pas le prototype du prêtre. Le prêtre a son origine autre part, dans des cérémonies et des rites qui n'ont rien à avoir avec le chamanisme. Mais ceci est une théorie, et comme c'est une théorie qui est capable de susciter beaucoup de controverses je ferai peut-être mieux de passer outre, et de laisser le sujet pour une autre occasion.

Q'est-ce donc que le chamane? Avant tout il est médecin. Et c'est d'ailleurs bien ce qui est convoqué par le mot américain *medicine-man*. Au Mexique et dans l'Amérique espagnole on l'appelle «curandero» (le guérisseur). On peut aussi bien l'appeler le sorcier. Et toujours et partout, son «medicine» c'est son pouvoir, c'est son pouvoir supernaturel, c'est son *tinihowi*. Quand la civilisation, même primitive, s'est déjà éloignée assez des origines, le «medicine» se matérialise en un objet matériel, queue de lézard, rattle, quoi que ce soit. De même, l'appel direct du chamane Achumawi à son *tinihowi* (il l'appelle *damagomi*, comme nous allons le voir), se matérialise en un tas de formules et de simagrées dont l'origine et la signification sont d'ailleurs perdues.

Chez les Achumawi, quand ils parlent en anglais, le terme *medicine-man* n'est presque jamais employé. Quant au terme chamane (ou shaman) il est complètement inconnu. Dans leur langue ils le nomment *tsigiwalu*, et en anglais ils disent toujours «doctor»¹.

Maintenant: «Quand vous parlez d'un chamane, vous ne dites pas son *tinihowi*, vous dites son *damagomi*. C'est la même chose que le *tinihowi* mais c'est plus fort, voilà tout. *Tinihowi* c'est pour tout le monde. *Damagomi* c'est seulement pour les chamanes. Le *damagomi* c'est son *tinihowi*, c'est son pouvoir, c'est sa medicine, c'est son poison.» Je répète presque textuellement les paroles de beaucoup d'Indiens. C'est donc bien clair, et cela ne prête pas à équivoque.

En quoi donc le *damagomi* diffère-t-il donc du *tinihowi*? Après toutes les recherches que j'ai faites je ne suis pas encore arrivé à le découvrir, et je dois me contenter de dire comme le vieux chamane Tahtahteumi: «le *damagomi* et le *tinihowi* c'est la même chose, seulement quand vous parlez d'un chamane vous dites

¹ Je continuerai dans cette étude à l'appeler chamane.

son *damagomi*, au lieu de dire son *tinihowi*, et puis le *damagomi* c'est plus fort, c'est plus dangereux, c'est du poison.»

Il est très important d'insister que pour l'Indien Achumawi le mot poison n'a pas la connotation désagréable qu'elle a pour nous. Poison pour eux est synonyme de force, de pouvoir. Par exemple un chamane dira: «Mon poison est venu me voir hier soir et il m'a dit telle et telle chose. C'est un bon poison. Il fait bien ce que je lui dis.» D'autres fois, au lieu de poison le chamane dira: «mon pouvoir (my power).» Ou bien il dira: «mon remède (my medicine)». Tout cela c'est quand il parle en anglais. En Achumawi il ne se sert que du mot: *damagowi*. Ce qui est intéressant pour nous c'est de remarquer que pour l'Indien Achumawi tout cela c'est à peu près la même chose. Il ne fait guère de distinction entre un poison matériel (végétal ou animal), et un poison spirituel ou magique. De même il ne fait pas de distinction très claire entre poison, pouvoir, *damagomi*, *tinihowi*, chance, sacré, mystérieux, etc.

J'irai même plus loin, et j'oserai dire que pour lui il n'y a pas de distinction très claire entre le matériel et le surnaturel. J'oserai même dire qu'il n'y en pas du tout. Pour parler avec exactitude je devrais plutôt dire: il ne fait pas entre le matériel et l'immatériel, entre l'objectif et le subjectif, entre l'élément biologique et l'élément psychologique², la distinction qui nous semblent à nous civilisés, évidente et nécessaire. A moins de bien saisir cet état de la mentalité primitive, il est impossible de rien comprendre à leur attitude religieuse, surtout chez les peuples extrêmement primitifs comme les Achumawi, qui ne possèdent pas de rituel, pas de formules, où rien n'est régularisé, où chacun en fait à sa guise. Par exemple, avant de comprendre cela, je perdais la patience quand un chamane me disait: «pour empoisonner quelqu'un il faut réunir des herbes vénéneuses, et aussi des insectes venimeux, pendant l'été, etc. . . . etc. . . .»; et une heure après le même chamane me disait: «Je n'ai besoin de rien pour empoisonner quelqu'un, je n'ai qu'à envoyer ma pensée, j'envoie mon *damagomi* pour le tuer, c'est ma pensée³, le *damagomi* ce n'est rien, ce n'est pas une chose, c'est mon pouvoir, voilà tout.» Et quelques jours après le même chamane me donnait une description minutieuse du «poison» qu'il envoyait par l'air tuer sa victime: «... c'est une petite chose blanche, comme une aiguille, c'est transparent, c'est comme une petite aiguille de glace, ça vous entre dans la nuque... etc.» Écartons tout de suite l'objection que beaucoup vont me faire, qui me diront avec un certain sourire: vous prenez trop au sérieux ce qui n'est ou qu'enfantillage, ou que supercherie. J'avoue que je n'ai aucun argument à leur répondre. Je ne puis que leur rendre leur sourire poliment, et leur conseiller de ne pas continuer à lire ce qui les ennue. J'ai passé trop de temps en contact intime avec des chamanes, en un certain état où selon le proverbe on dit toujours la vérité, pour croire à la supercherie. Et pour ce qui est des enfantillages, c'est justement de quoi nous nous occupons: de la mentalité des

² Il est intéressant de noter que dans les temps modernes beaucoup de civilisés manifestent une tendance à revenir à la conception primitive, quoique pour ainsi dire à l'envers. Ainsi pour beaucoup de savants il n'y a aucune distinction entre le matériel et l'immatériel, tout est matière, et la psychologie n'est que de la physiologie.

³ *Sowlekti haydutsila, salipsomi haydutsila, itu damagomi, itu haydutsi tsii* = j'empoisonne par penser, j'envoie par penser, mon *damagomi*, mon penser moi-même.

enfants. Ils confondent plusieurs états relatifs de la réalité, c'est entendu, mais pourquoi font-ils cette confusion?

Revenons à la troisième description du «poison», que je viens de donner. Elle est importante car on y a insisté comme l'un des caractères distinctifs de certaines aires de culture; on l'appelle la croyance aux objets-peines (belief in pains, in pain-objects). On l'a décrite surtout pour des régions que je n'ai pas pu visiter. Et il se peut fort bien que ce soit tout-à-fait vrai pour ces régions. Ce sont des tribus, comme les Yurok, les Karok, les Hupa, etc., dont la civilisation est évidemment beaucoup plus développée, beaucoup plus éloignée du véritable primitif, que nos Achumawi. Il est donc fort possible qu'une ancienne foi vivante s'y soit cristallisée en une espèce de fétichisme. Il est même fort possible que cette formule soit ensuite parvenue chez les Achumawi par la route de l'infiltration sociale. Je dois pourtant faire remarquer que la même croyance précisément a été rapportée pour nos Achumawi. Moi-même, après avoir entendu de la bouche même des chamanes, des propos tels que celui cité plus haut, j'ai cru à l'existence d'une classe spéciale d'objets-peines. Et j'en écrivis d'ailleurs le nom spécial dans mes cahiers de notes, ou plutôt les noms spéciaux, car on m'en fournit plusieurs, tels que *lassage*, *tapastomi*, *tiduktisi*. Ce n'est que plus tard, quand je connus mieux la langue que je reconnus ces mots: «flèche», «pointe-de-flèche», «tirer». Eh bien, je crois que ce ne sont là que des images verbales, une «façon de parler», une comparaison: le chamane tire son poison comme le guerrier tire de l'arc.

Qu'on ne me prenne pas d'ailleurs trop à la lettre. Je crois que dans bien des cas l'Indien lui-même ne sait guère si c'est l'un ou si c'est l'autre. Il y a très peu d'Indiens qui se posent de telles questions métaphysiques. Je tiens pourtant à reporter ce que me dit un jour Robin Astariwa. Nous parlions du petit objet «comme un petit bout de fil blanc ou noir, quelquefois comme une rognure d'ongle» que le chamane après avoir «sugé» plusieurs parties du corps du malade, en retire avec ses dents. Robin me fit cette réflexion extraordinaire: «Je ne crois pas que ces choses-là sortent du corps du malade. Le chamane les a toujours dans sa bouche avant de commencer la cure. Seulement il y attire la maladie, ça lui sert à attraper le poison. Autrement comment est-ce qu'il ferait pour l'attraper?» Et remarquons que Robin est intelligent et réfléchi, mais qu'il n'a rien de Blanc dans sa façon de penser. Il est demeuré tout-à-fait Indien; il ne parle l'anglais qu'assez médiocrement. La première fois que j'en eus l'occasion après cette conversation, je la répétai à son beau-père, le vieux chamane Tahtahteumi, et je lui demandai si c'était vrai. Il me répondit: «C'est peut-être vrai, je ne sais pas. Il y a des chamanes qui opèrent comme cela, en retirant un petit objet du corps. Pas moi. Moi, quand je suce le malade, j'en tire du sang, comme vous m'avez vu le faire. C'est du sang noir, c'est du mauvais sang. D'abord je le crache dans mes mains pour bien voir si la maladie est là-dedans. Et alors j'entends mes *damagomi*⁴ qui se disputent. Ils veulent tous que je leur donne à boire. Ils ont bien travaillé pour moi. Ils m'ont aidé. Maintenant ils sont tout échauffés. Ils ont soif. Ils veulent boire. Ils veulent boire du sang. Il faut bien que je le leur donne. Au-

⁴ Un chamane n'a pas un seul *damagomi*, mais plusieurs. Il commence par un seul. Mais plus il se fait vieux plus il en «attrape» d'autres. J'en reparlerai.

trement je ne pourrais plus les tenir en ordre. Ils deviennent fous. Ils sont là tous dans l'air à tourner autour de moi, tous mes *damagomi*, comme des démons. Ils crient. Ils se disputent. «Eh, mon père⁵, donne-le moi, donne-le moi à boire. Je t'ai beaucoup aidé ce soir. Non, ne le lui donne pas à lui, mon père, donne-moi d'abord à moi. Il n'a rien fait lui. C'est moi qui ai fait tout le travail. Ote-toi de là! C'est moi qui ai aidé notre père. Toi tu n'as rien fait mais tu veux toujours avoir tout.» Voilà comment ils se disputent dans l'air. Ils en font du bruit. Ils deviennent fous. Ils seraient capables de me tuer. Alors je bois le sang. Je l'avale. Je le leur donne. Et cela les apaise. Cela les calme. Cela les rafraîchit.»

Avant d'abandonner le sujet des objet-peines, il est bon d'ajouter qu'il ne faut pas prendre trop à la lettre ce que j'ai dit à propos des supercheries. Ce que j'ai voulu dire c'est que leur conviction générale est sincère. Mais ils sont très capables, comme tous les autres fils d'Adam, de jouer des tours de temps en temps. Voici un exemple. Il y a une vieille chamane⁶ Modoc que je connais très bien. Elle s'appelle Old Dixie. Comme elle avait dans les trente ans lors de la guerre Modoc, elle doit en avoir à peu près quatre-vingts-dix maintenant. Et d'ailleurs elle en a l'air. Malheureusement son système particulier de chamanisme consiste à chanter et sucer toute la nuit, depuis le crépuscule jusqu'à l'aurore, ou du moins jusqu'à ce qu'elle réussisse à attraper l'objet-peine. Une fois je l'ai «aidée» pendant trois nuits de suite. Et quand vers la fin de la troisième nuit (presque tout le monde avait fini par s'endormir), elle «réussit» à attraper l'objet-peine et nous montra ce que je reconnus parfaitement être la rognure de l'ongle de son petit doigt, j'avoue que j'en fus fort content. D'ailleurs la malade mourut quelques jours après. Dès le lendemain matin la vieille Dixie avouait qu'elle avait dû se tromper et que la malade allait probablement mourir. Le cas est intéressant. C'est un bel exemple de la complexité de tous les actes humains. La vieille Dixie est sincère. Elle n'invente pas ses visions. Elle les a. Je l'ai vue moi-même en état de possession quand cela nous a pris trois hommes vigoureux toute notre force pour la maintenir par terre, elle que d'ordinaire un petit enfant pourrait renverser d'une chiquenaude. Elle savait bien pendant ces trois nuits que sa «medicine ne voulait pas travailler» comme elle le dit elle-même plusieurs fois, se plaignant que nous dormions, que nous ne chantions pas assez fort, donnant une excuse après l'autre. Elle savait bien que pour une raison ou l'autre sa medicine ne travaillait pas. Et

⁵ Le *tinihowi* appelle son Indien «mon frère». Le *damagomi* appelle son chamane «mon père».

⁶ Dans toute cette région on trouve presque autant de chamanes femmes que de chamanes hommes. Et de même les femmes peuvent avoir un *tinihowi* de même que les hommes. Chez les Indiens Pueblos la religion est l'affaire exclusive des hommes. Chez les Blancs c'est plutôt l'affaire des femmes. Je remarque cela en passant, sans aucune intention d'en tirer quelque théorie. Je veux seulement faire remarquer que c'est là un des points à recueillir dans une étude comparative des religions. Par exemple, chez les Pomo qui ont un système bien marqué de rites, et qui sont pourtant un peuple très primitif (si on les compare aux Pueblos, ou aux Indiens des Plaines, ou à ceux des Forêts, les femmes sont exclues de la religion. Au nord-ouest de la Californie, dans une autre espèce de société, les chamanes sont presque exclusivement des femmes. Quel est le rapport du facteur religieux au facteur économique, dans l'état social de la femme? D'ailleurs, chez les Achumawi, l'égalité des deux sexes est presque complète, tant au point de vue social que religieux.

elle aurait mieux fait de l'avouer au lieu de s'entêter. A la fin elle a cédé à la tentation⁷.

Un jour je demandais à la vieille Dixie de me raconter comment elle avait obtenu son *damagomi*. «Oh, j'étais encore jeune, il y a bien longtemps de cela. J'étais déjà mariée. Et un jour mon premier *damagomi* est venu me chercher. Je l'ai encore. C'est une petite chose noire, on peut à peine le voir. Quand il est venu la première fois il a fait un grand bruit. C'était comme un ouragan. C'était pendant la nuit. Il m'a dit que je devais aller le voir dans la montagne. Alors j'y suis allé. Cela me faisait grand'peur. Je n'osais presque pas. Ensuite j'en ai eu d'autres. Je les ai attrapés. Des *damagomi* qui appartiennent à d'autres chamanes. Ils les envoient pour tuer quelqu'un. On m'appelle pour les guérir. J'y vais. Avant d'y aller j'y pense. J'y pense beaucoup. J'appelle un de mes *damagomi*. Je lui dis: «Vas voir ce qui se passe là-bas. Cet homme il est malade. Peut-être quelqu'un l'a empoisonné. Quelqu'un a envoyé son *damagomi* et l'a rendu malade. Vas là-bas, tourne autour⁸ de sa maison. Cherche à trouver sa piste. Épie-le. Mais fais attention, prends bien garde! S'il a l'air plus fort que toi, ne l'attaque pas, reviens me le dire. Je m'arrangerai. Peut-être il n'est pas aussi fort que toi: alors tombe dessus, attrape-le, fais-le prisonnier, ne le lâche pas, attends jusqu'à ce que j'arrive. Et alors quand je chanterai tu me l'apporteras. C'est comme cela que ça arrive. C'est comme ça que je les attrape. Je les garde. Je les dompte. Je les fait miens. Cela en fait un de plus. Quelquefois aussi j'en ai perdus. D'autres chamanes me les ont attrapés les miens. Je n'ai pas fait attention. Il faut les soigner, ses *damagomi*. Il faut toujours y penser. Les petits chamanes, les jeunes comme ton ami Frank Martin (et c'est un sale petit garçon, tu ne devrais pas avoir d'amitié avec lui), combien est-ce qu'il en a de *damagomi*? Trois ou quatre seulement. Peut-être même pas autant! Il n'a rien à faire qu'à y penser. C'est commode pour lui. Moi j'en ai plus de cinquante, j'en ai peut-être plus de deux fois autant que cela. C'est très difficile de penser à eux tout le temps, de les soigner tout le temps. C'est comme cela qu'on me les vole, des petits chamanes jeunes que je ne soupçonne pas, des sales petits chamanes comme ton ami Frank Martin...» Comme je n'avais pas envie de recommencer sur le sujet de Frank Martin⁹ je changeai la conversation: «Dixie, vieille grand'-mère, est-ce que cela fait terriblement peur les *damagomi* quand ils viennent?» La vieille me jeta un regard dédaigneux: «Humph! Ils me faisaient peur avant, quand j'étais jeune; maintenant c'est moi qui leur fais peur.»

Écoutons maintenant le vieux Tahtahteumi (son nom veut dire littéralement:

⁷ J'ai connu quelqu'un dans ma jeunesse qui s'arrangeait souvent pour que deux pages de son bréviaire se collassent ensemble. Il était pourtant très sincèrement pieux. Sa petite manœuvre était presque inconsciente.

⁸ Robin me décrivait un jour le *damagomi* comme «un chien de chasse bien dressé».

⁹ Ceci se passait dans l'Orégon. Ce même «sale petit Frank Martin», un très jeune chaman, mais déjà très craint par tout le monde, et pour qui je ressens une amitié incompréhensible car c'est un être repoussant, devait m'accompagner dans mon voyage. Au dernier moment ses parents le dissuadèrent. Je ne savais pas alors la raison [on me présentait alors une excuse et l'autre]. Plus tard je compris: Old Dixie voulait punir Frank pour quelque méfait chamanistique.

Rouge-chemin-ant; gallice: La piste rouge du soleil couchant). C'est un vieux Rabelaisien éhonté et sans vergogne. Complètement aveugle. On l'accuse de tous les crimes. «Il a tué plus de cent personnes!» Il le nie. «Je n'en ai tué que deux avec mon poison, celle qui était ma femme, et celui qui me l'a volée. Et j'ai guéri...», combien est-ce que j'ai guéri? Ils sont jaloux. Ils voudraient que je les guérisse gratis, les avars. Ils sont jaloux parceque je cohabite avec leurs femmes. J'appelle mon pou, je lui dis: Une Telle, vas chercher son pou. Il va. Il fait l'amour au pou de cette femme. J'attends dans la brousse. Bientôt la femme arrive. C'est elle qui me cherche. Et ils se plaignent! Allons donc!¹⁰»

Il est en rapport intime avec ses *damagomi*, je dirai même en rapport le plus intime! Ce sont de vrais personnages, extrêmement humains. Ils se disputent, ils se chamaillent. «Mon meilleur *damagomi* c'est *Lawidza*, le Corbeau. Il vit toujours en haut de la montagne là-bas. De là il voit tout. C'est lui qui me raconte tout. Je compte sur lui plus que sur aucun de mes autres *damagomi*. Il y a aussi le Serpent-qui-s'enfle («Blow-snake»). Lui aussi il est bon. Si je veux savoir quelque chose, je les envoie. Bientôt ils reviennent. Ils ont trouvé. Je suis en train de chanter pour un homme qui est malade. Je les ai envoyés chercher la piste, et les voilà qui reviennent. Et Lézard, c'est mon *damagomi* aussi, il les embête. Il leur dit: «Allons-nous en! Notre père ne réussira jamais à guérir ce malade. Il est à moitié mort déjà. Allons-nous en! Je m'ennuie ici. C'est pas la peine. Je vous dis qu'il va mourir. Allons-nous en! «Voilà ce qu'il dit, Lézard, mon *damagomi*. Je ne peux jamais me reposer sur lui. Il me fait des blagues, constamment. Il fait des blagues à mes autres *damagomi*. Et pourtant, il sait beaucoup de choses. Il me dit un tas de choses que les autres ne savent pas. Mais on ne peut jamais compter sur lui. C'est un blagueur. Toute la journée il ne fait rien, il ne fait que s'étendre sur une roche au soleil, et copuler avec elle, de haut en bas, de haut en bas, comme ça toute la journée au soleil. Et pourtant c'est lui qui me raconte tout ce qu'il y a de vraiment sérieux à savoir.»

Quelquefois, je suis en train de faire une guérison difficile. Je ne sais pas ce qu'il a le malade. Je cherche. Je chante. J'envoie tous mes *damagomi* l'un après l'autre sur toutes les pistes. Ils reviennent sans rien trouver. Ils sont là dans l'air. Ils tiennent conciliabule entre eux. Je les encourage. Je chante et je chante toutes mes meilleures chansons. Et alors voilà Lézard qui s'ennuie. Il veut s'en aller. Il leur dit aux autres: «Allons-nous en! Qu'est-ce que nous faisons ici? Il n'y a rien à faire. Cet homme va mourir. Notre père il perd son temps!» Alors Corbeau, c'est mon *damagomi* aussi, il se fâche contre Lézard. Il le menace du doigt: «Qui est-ce qui t'a demandé ton avis à toi? Tais-toi et reste tranquille!» Oh! mon Lézard c'est un mauvais garçon, il est malin, mais il n'est pas sérieux. Je ne peux pas

¹⁰ Je devrais peut-être ajouter, à titre de récréation linguistique, que j'appris cette histoire du pou du vieux chamane bien avant que notre amitié réciproque eut atteint le point de se permettre telles libertés. Or, quand j'osai l'interroger directement, je me trompai d'accent musical. Je dis *âmits* au lieu de *amits*: hibou au lieu de pou. Il me regarda avec un air commisératif: «Non, non», fit-il, «On vous a dit des blagues. Je n'ai pas d'*âmits* pour *damagomi*. Ce n'est pas vrai du tout. On vous a raconté des blagues!» Puis il se mit à penser: «Attendez!» s'écria-t-il, «je crois que je sais ce que vous voulez dire. Vous voulez dire mon *amits*. Ça c'est vrai, c'est comme cela que j'attrape les femmes, etc., etc.»

compter sur lui. Il me fait dire des sottises pendant que j'opère. Par exemple il me fait dire que l'homme va guérir, et ensuite il meurt. Et alors cela me fait honte devant les gens.»

Je viens de donner tous ces détails pour bien montrer ce que le chamanisme, chez les Achumawi a de vivant, d'intime, de personnel. Avant de connaître les Indiens je me figurais les rites chamanistiques comme des séances pleines de symbolisme, de mystère, de liturgies et d'invocations sacrées en une langue archaïque, le tout baigné dans une attitude dévote et respectueuse des assistants. Il n'en est pas du tout comme cela. Cela ressemble plutôt à une réunion de famille. On cause, on fume, on blague, durant les pauses entre les chants, surtout au commencement. Même le chamane, au commencement, fait assez partie de l'auditoire. Il entend ce qu'on dit autour de lui, et quelquefois il prend part à la conversation, il dit même des blagues. Mais chaque fois qu'il semble se plonger en lui-même et méditer, on fait moins de bruit, on parle moins haut. En général il est à genoux à côté du malade qui lui est couché par terre, la tête vers l'est (d'où vient la lumière, et l'«ombre-âme» aussi). Il se balance en chantonnant, les yeux à demi clos. D'abord c'est un bourdonnement sur un ton plaintif, comme si le chamane voulait chanter malgré une souffrance intérieure. Le bourdonnement devient plus fort, prend la forme d'une vraie mélodie, mais encore en sourdine. On commence à se taire, à écouter, à faire attention. Le chamane n'a pas encore son *damagomi*. Il est quelque part, peut-être très loin dans la montagne, peut-être dans l'air de la nuit tout près d'ici. La chanson c'est pour le charmer, pour l'inviter à venir, pour l'y forcer même. La chanson est quelconque d'ailleurs; elle n'a absolument aucune signification symbolique de sympathie magique¹¹. Elle n'a qu'une valeur purement esthétique¹². Ces chansons, comme toutes les chansons des Achumawi, se composent d'une ligne ou deux, faisant deux, trois, ou tout au plus quatre phrases de musique. On la répète dix, vingt, trente fois de suite, sans aucune interruption, la dernière note étant suivie immédiatement par la première note du recommencement, sans aucun reste musical. On chante à l'unisson. Quant à la mesure on la bat avec les mains. Elle n'a rien à voir avec le rythme de la mélodie. Elle est sur un rythme différent, un rythme d'ailleurs quelconque, mais uniforme et sans accent. En général, au commencement d'une chanson, chacun bat une mesure un peu différente. Mais au bout de quelques répétitions, elles s'unifient. Le chamane n'en chante guère que quelques répétitions lui-même. D'abord il est seul, puis quelques voix, enfin tout le monde. Alors il se tait, laissant à l'assistance le travail d'attirer le *damagomi*. Naturellement plus fort on chante, et le mieux à l'unisson, mieux cela vaut. On a plus de chance de réveiller le *damagomi* s'il dort quelque part au loin. Ce n'est pas seulement le bruit physique qui le réveille. C'est tout autant, et encore plus, l'ardeur émotionnelle. (Ceci n'est pas mon interprétation.

¹¹ La magique par sympathie est extraordinairement peu développée chez les Achumawi. Chez les Pomo au contraire, on la rencontre à tout propos.

¹² En voici deux exemples: 1° *dalmoma wilimadaigi hamats witupi sinuts*: à Dalmoma je retourne la terre, j'en fais sortir les racines pourries [chanson qui «appartenait» à un chamane célèbre, mort depuis longtemps. Il vivait à Dalmoma. Il compare sa canne de chamane à la houe qui sert à la récolte des racines]. 2° *luna qeyus wanutsidza*: j'arrive avec la crue, moi Wanutsidza [chanson composée par Tahtahtemui; le wanutsidza est un petit oiseau qui fréquente les ruisseaux].

Je répète ce que m'ont dit beaucoup d'Indiens). Quant au chamane il se recueille. Il ferme les yeux, il écoute. Bientôt il sent son *damagomi* qui arrive, qui s'approche, qui voltige dans l'air de la nuit, dans la brousse, sous la terre, par tout, même dans son propre ventre. C'est le *damagomi* particulier qu'il vient d'appeler, être à la fois très personnel et physique, un lézard qui fait des blagues et qui se trémousse au soleil sur une pierre, et à la fois substance impersonnelle, puissance, force, émotion terrifiante comme un coup de vent: tout cela n'en fait qu'un dans la psychologie de l'Indien. Et maintenant le *damagomi* s'approche, il arrive, c'est le temps de lui parler. Alors soudain, le chamane frappe des mains, à n'importe quel instant du chant, et tout le monde se tait. Silence profond (et c'est très impressionnant au milieu de la brousse, sous les étoiles, à la lueur vacillante du foyer, ce silence soudain après le rythme rapide et tant soit peu hypnotisant de la chanson). Alors le chamane s'adresse à son *damagomi*. Sa voix est haute, comme s'il parlait à un sourd. Il parle d'une voix rapide, saccadée, monotone, mais en langage ordinaire que tout le monde comprend. Les phrases sont courtes. Et tout ce qu'il dit l'«interprète» le répète exactement, mot pour mot. Je reparlerai plus loin de l'interprète (dont la présence est absolument nécessaire), et je discuterai ce qu'il signifie: qu'il suffise pour le moment de dire que c'est ainsi que les Indiens l'appellent exactement, dans leur langue, par le mot qui veut dire interpréter, traduire. Or l'interprète du chamane, n'interprète rien du tout, ne traduit rien du tout: il ne fait que répéter exactement mot pour mot ce que le chamane dit. Il rend ce service à l'auditoire: il parle d'une voix plus claire que son chamane, et par suite on le comprend mieux. Le chamane est tellement surexcité qu'il s'embrouille dans ce qu'il dit. Son interprète, si c'est son interprète ordinaire, connaît depuis longtemps les embrouillements qui lui sont habituels. Et pourtant, bien des fois il faut que le chamane répète ce qu'il vient de dire deux ou trois fois avant que l'interprète lui-même arrive à le comprendre. Mais je ne crois pas que ce soit là l'explication de l'institution de l'interprète; ce n'est, je crois, qu'un facteur de valeur pratique réelle, mais adventice. Il me semble plutôt que l'interprète sert de trait d'union pour le chamane, entre la réalité biologique et la réalité psychologique où il s'enfonce de plus en plus. Il y a là pour le chamane un vrai danger de dissociation schizophrénique. Il s'enfonce de plus en plus dans un monde autistique où les réalités sont de plus en plus dépourvues de leur contenu biologique. Un pas de plus, et tout lien sera rompu avec la réalité extérieure. Notre chamane continuerait tout seul son voyage dans un monde délimité par l'écorce qui constitue son égo, et il n'en reviendrait plus: il serait fou. Le chamane est comme un homme qui veut saisir un lotus trop loin du bord du lac pour être à portée de sa main — et il ne sait pas nager. Alors il s'accroche d'une main à son interprète, qui de l'autre main s'accroche au rivage. Lui, le chamane, il est en état d'extase, de plus en plus, il parle à son *damagomi*, et son *damagomi* répond à ses questions. Il s'unit tellement à son *damagomi*, il se projette tellement en lui, que lui-même, le chamane, il répète exactement toutes paroles du *damagomi*¹³. C'est là une expérience pleine de danger. Il me semble que la simple

¹³ Quand il n'est pas encore tout-à-fait entré dans l'extase, le chamane termine généralement les phrases qu'il répète après son *damagomi*, par le mot *wisi* = «il dit», tandis que l'interprète qui répète la répétition finit par le mot *tisi* = «il dit qu'il dit», (forme

répétition de ses propres paroles sert chaque fois à ramener le chamane à la réalité physique, encore mieux que si on lui tapait sur l'épaule; car il a déjà perdu presque toute la sensation biologique, il est à peu près anesthétique à ce moment-là. Il ne sentirait pas la tape sur l'épaule; mais l'écho de ses propres paroles pénètre jusqu'au monde auto-idéologique auquel il vient de le livrer corps et âme.

Et maintenant, en quoi consiste le dialogue entre le chamane et son *damagomi*? Oh, elle est des plus naturelles (naturelle, s'entend, à l'Indienne). C'est à peu près comme ceci: «Eh! mon *damagomi*, tu m'as fait attendre longtemps. Ou donc étais-tu?» «J'étais endormi près d'une rivière. J'avais mangé trop de poisson. Je dormais très fort.» «Dis-moi, qu'est-ce qu'il a cet homme là.» «Je ne sais pas.» «Eh bien, alors, cherche!» «Je ne vois rien. Je ne sens rien, mon père. J'ai trop dormi. Je ne suis bon à rien ce soir. Appelle un autre *damagomi*.» «Alors demande à Corbeau.» «Corbeau dit qu'il a remarqué une petite chose rouge qui tournait autour du campement de cet homme-là, il y a à peu près un mois.» «Alors c'est un *damagomi*, c'est quelqu'un qui lui a envoyé son *damagomi*.» «Je crois que oui, mon père.» «Eh bien, cherche sa piste.» «Oh mon père, je n'en ai pas envie. J'ai mangé trop de poisson ce soir.» «Oh, tu ne vaux rien. Je vais appeler un autre de mes *damagomi*.»

Le chamane s'arrête. Il ouvre les yeux. On dirait quelqu'un qui se réveille d'une méditation profonde. Il a l'air un peu hébété. Il demande sa pipe. Son interprète la bourre, l'allume, la lui passe. Tout le monde s'étire, on allume des cigarettes, on fume, on cause, on dit des plaisanteries, on replit le foyer. Le chamane lui-même prend part aux plaisanteries, mais de moins en moins, à mesure qu'une demi-heure, une heure, deux heures passent. Il devient de plus en plus distrait, farouche.

Il recommence, et il recommence. Il appelle un *damagomi* après l'autre. Il les rappelle. Il les fait travailler comme des animaux de cirque. C'est toujours la même chose. Il commence à se balancer en fredonnant une nouvelle chanson. On se tait. La chanson éclate. Tout le monde l'attrape, etc.

Cela dure quelquefois des heures et des heures. Quelquefois cela ne dure guère plus d'une heure. Quelquefois le chamane abandonne la guérison, découragé. Ses *damagomi* ne trouvent rien. Ou bien ils ont peur. Le «poison» est un *damagomi* très puissant, plus fort qu'eux, c'est un vieux *damagomi*, un vétéran qui a appartenu à plusieurs chamanes tour à tour. Il est trop fort. Ce n'est pas la peine de l'attaquer.

Il est à remarquer qu'il est bien entendu que quand le chamane ne réussit pas, il n'a le droit de réclamer aucuns émoluments. Mais en général il les reçoit quand même. On les lui donne par amitié, parce qu'il a fait ce qu'il pouvait. D'ailleurs il n'a pas de taux fixe¹⁴. On lui donne ce qu'on veut. Il ne réclame jamais rien, même quand il réussit. Je ne puis même pas dire qu'il y compte. Car

«quotative»). Plus tard, quand il devient de plus en plus extatique et fou, le chamane omet très souvent le mot *wisi*. C'est surtout alors que surviennent les embrouillements dont j'ai parlé plus haut et que l'interprète se voit obligé de faire répéter au chamane ce qu'il vient de dire.

¹⁴ Comparez au contraire les Pomo et leurs *qoobalkialxale*. V. L. S. FREELAND. «Pomo Doctors and Poisoners». U. of Calif. Publ. Arch. and Anthr., vol. 20, 1923, p. 62.

très souvent il opère sur ses propres parents, sur la femme de son cousin, sur le fils de l'oncle de son père, sur son propre père. Tous ces gens-là lui promettent de le payer. Mais ils le font rarement. Mais ils l'aident dans la vie. Il a toujours place chez eux, et les meilleurs morceaux. D'ailleurs, tout au contraire des Indiens de la côte nord-ouest de la Californie, l'Achumawi n'a aucun désir, ni aucun respect pour la richesse. Cela n'a aucune valeur à ses yeux. Ce qui compte pour lui dans la vie, c'est ou la popularité (ce qui fait les chefs), ou l'acquisition du pouvoir surnaturel (*tinihowi*, ce qui fait les bons chasseurs, les guerriers invincibles, les joueurs heureux, les chamanes puissants).

Mais revenons au chamane. Ou plutôt, avant de revenir à lui disons un mot, ce qui est très important, de leurs maladies. J'ignore évidemment quelles étaient leurs maladies les plus fréquentes avant l'arrivée des Blancs. A l'heure actuelle ils souffrent spécialement de toutes les maladies des voies respiratoires, surtout de la tuberculose, de l'influenza et de la rougeole (qui chez eux terrasse les adultes). Ils souffrent moins des maladies des voies alimentaires. Pour ce qui en est des maladies vénériennes, ils semblent être immunes. (Je parle des Achumawi. De plus je n'ai aucuns data scientifiques. C'est mon impression, voilà tout. Quoique médecin, j'évite toute affaire de médecine avec les Indiens. Ils détestent les médecins blancs.) En somme, mon impression est que, n'était-ce pour les maladies respiratoires, cadeau des Blancs, les Indiens, ceux qui survivent à l'époque terrible de l'enfance qui en emporte des quantités énormes chez eux, sont extrêmement résistant à la maladie... telle que nous la comprenons. Mais il y a une maladie indéfinissable, mais très connue de tous ceux qui ont vécu plus ou moins avec les Indiens, et qu'ils appellent «Indian sickness». Je vais essayer de la décrire: un Indien est triste. On lui a fait des ennuis. Querelle avec des amis (l'Indien est très affectueux, quoique très peu sentimental). Il y pense. Cela le ronge. Il devient de plus en plus triste et renfermé. Il n'a goût à rien. Il ne mange rien. Il ne sort pas. Bientôt il s'alite. Tout de suite il ressent un malaise indéfinissable, des douleurs vagues. Ses amis, ses parents s'inquiètent. Quant à lui, il est déjà sûr qu'il va mourir. De fait il est déjà à moitié mort, et à moins qu'un chamane arrive à temps et le persuade qu'il est guéri, il rendra très certainement le dernier soupir avant très peu. Voilà ce qu'on appelle la «maladie Indienne». Je laisse à mes confrères en psychiatrie la question du diagnostic!

Et revenons maintenant au chamane. Supposons qu'il réussisse. C'est-à-dire supposons que ses *damagomi* réussissent à faire le diagnostic. Quel est ce diagnostic? Autrement dire, en quoi consiste la nosologie chamanistique? Nous pouvons dresser cinq catégories:

- 1° Accidents visibles: ruptures d'os, blessures, etc.
- 2° Contravention aux tabous de la tribu.
- 3° L'épouvante causée par l'apparition de monstres.
- 4° Le «mauvaix sang», etc.
- 5° Empoisonnement par un autre chamane.
- 6° Perte de l'âme.

Étudions maintenant chacune de ces cinq catégories qui sont possibles chez les peuples primitifs.

10 Accidents visibles. Je dois dire tout de suite qu'à l'heure actuelle, malgré leur horreur et leur haine des Blancs, les Indiens Achumawi, quand ils se cassent la jambe, ou qu'il leur arrive quelque autre mésaventure de nature pareille, coup de couteau, blessure de revolver, etc., enfin n'importe quoi absolument visible, ils sont parfaitement satisfaits des secours du médecin Blanc. Ils savent fort bien que le Blanc possède des pouvoirs scientifiques, soit sur les machines d'automobile, soit sur le corps humain. Et il n'est que trop heureux d'en faire usage. Il ne le peut pas toujours. Le médecin du gouvernement, très mal payé, n'a naturellement pas envie de se déranger. S'il y a un autre médecin, (et qui donc va se fourrer là-bas avec un vrai diplôme?) il est trop cher pour les Indiens. Comme tous autres Blancs, les Indiens le dégoutent!

L'Indien en est donc réduit, par la nécessité, à se servir du chamane. Il sait fort bien que le chamane n'a aucune sorte de pouvoir sur cette sorte de chose. Il s'en doutait peut-être avant l'arrivée des Blancs. Il n'en doute guère plus maintenant. Mais faute de mieux il se sert du chamane. Bien plus, le chamane se sert de lui-même (voyez la guérison de Tahtahteumi, que je raconte plus loin). Cette attitude est extrêmement importante pour qui s'intéresse à la genèse des idées, et de leur dichotomie en deux voies: les idées-force et les idées-concepts. L'Indien sait fort bien que le chamane ne va pas guérir la blessure par un miracle. Ce qu'il attend du chamane ce sont deux choses: d'abord le pronostic (est-ce que mon destin est de mourir, ou de guérir?); ensuite l'activation par l'intermédiaire du chamane et de ses *damagomi*, et aussi des efforts de toute l'assistance qui aide et qui chante, l'activation des forces spirituelles de vie qui aideront la guérison naturelle. Nous avons donc ici un exemple du dédoublement en idée-forces et idée-concepts. L'Indien blessé a recours, quand cela est possible, au médecin blanc, parce qu'il a une conception parfaitement exacte de la nature physique de la blessure, et il reconnaît que le médecin Blanc a la même habileté qui caractérise le mécanicien: il envisage donc d'un côté la blessure comme une idée-concept. Mais même après avoir obtenu le secours du médecin Blanc, il appellera aussi le chamane, car la blessure d'un homme n'est pas comme celle d'un rouage d'automobile. Il lui faut de la «vie», de la «force», en plus des conditions physiques, pour guérir: il envisage donc la blessure d'un autre côté comme une idée-force¹⁵. Pourquoi n'entend-il pas l'idée-force au mécanisme de son auto, de sa machine à scier, etc., comme il le faisait il y a si peu de temps encore aux objets matériels de la civilisation indienne, l'arc et flèches, le mortier et le pilon, etc.? Probablement parce que la machine est trop nouvelle. Il ne s'y est pas encore fait. Donnez-lui cinquante ans de plus et je crois qu'il identifiera l'auto avec la vie-force, tout comme il fait du mortier¹⁶. Seulement, dans cinquante ans il n'y aura plus d'Indiens Achumawi.

¹⁵ C'est d'ailleurs ce que nous faisons encore quand nous offrons des prières pour la guérison de quelqu'un. Malgré notre civilisation tellement mécanistique, nous n'avons pas encore tout-à-fait perdu la valeur de l'idée-force. Il nous faut pourtant admettre que la plupart de nos prières ne sont que des marmotteries sans conviction. L'Indien chante avec une conviction souveraine.

¹⁶ Pour l'Indien le mortier n'est pas simplement une pierre taillée et creusée. C'est un objet plein de vie. Ils se promènent, ils marchent, ils vont dans la campagne. Quand

Passons maintenant à la deuxième de nos catégories nosologiques.

II^o **Contraventions aux Tabous.** C'est là, je le sais, une des causes de maladie les plus importantes, dans beaucoup de sociétés primitives. Mais chez les Achumawi il n'y a pas de tabous. Naturellement on ne me croiera pas, car une société primitive sans tabous, ce n'est pas une société primitive. De même qu'un primitif qui traite sa belle-mère comme n'importe quelle autre personne âgée, mais sans rien de spécial, ce n'est pas un «primitif»¹⁷. Je le regrette mais je n'y puis rien. Je n'ai jamais pu observer de vrais tabous chez les Achumawi. Par un vrai tabou, je veux dire quelque chose qui devrait être naturellement permis, mais qui se trouve être défendu pour une raison que personne ne connaît. Qu'on me permette de souligner encore une fois la distance énorme qui sépare ici la civilisation Achumawi (qui représente probablement la couche la plus ancienne de la culture California-Great Basin), de celle du groupe Pomo-Miwok de l'Est (et qui était probablement aussi celle des autres tribus avoisinantes). La vie journalière du Pomo est un tissu de tabous. De même, le Pomo a une répugnance spirituelle énorme pour le sang menstruel. L'Achumawi presque pas, peut-être même au contraire¹⁸. Naturellement l'Achumawi ne commet pas l'inceste, mais on ne peut pas appeler cela une action qui devrait être naturellement permise.

III^o **Épouvante causée par l'apparition de Monstres.** Voilà une des causes les plus fréquentes de maladie chez les Pomo (et la méthode de guérison est extrêmement intéressante¹⁹. Mais chez les Achumawi on ne trouve rien de pareil.

IV^o **Le «Mauvais Sang».** On dirait que c'est là chez tous les peuples la partie du corps qui attire le plus naturellement les idées populaires d'étiologie. On dirait que l'homme, partant d'une conception toute immatérielle de la maladie, et éprouvant les désir insurmontable d'y fournir un accompagnement biologique, ne peut rien faire de mieux que de choisir pour le coupable l'élément le plus fluide du corps humain, et partant le plus changeable. Il n'a, à cette époque aucune idée de la circulation du sang. Mais il croit que le sang baigne tout le corps, qu'il l'imprègne, qu'il en est la partie la moins solide, la moins physique, la plus rapprochée de l'«humeur» (qui était dans la médecine de nos grands-parents, quelque chose entre un liquide et une

on trouve un dehors loin du campement (c'est peut-être un mortier abandonné pendant une fuite il y a seulement une dizaine d'années, et c'est peut-être un mortier laissé là il y a cinq mille ans), il faut s'en écarter. Ils sont dangereux. Ils sont trop sauvages, ceux-là, trop pleins de *tinihowi*. Ce n'est qu'un homme très fort, un chamane puissant qui ose s'en emparer, le captiver, le ramener à sa condition d'ustensile de cuisine. Voici un exemple: je possède un de ces mortiers très bien fait. Je le gardais comme ornement du coin de ma cheminée. Lorsque Katsumahtauta vint me rendre visite, un de ses premiers soins fut de lui lancer des bouffées de fumée avec des paroles conciliatrices. Le lendemain il me pria de le porter dehors. «Il ne faut pas le laisser là près du feu. Il a trop chaud. Il s'échauffe. Il est capable de devenir méchant et de vous faire du mal à tous. Portez-le dehors, au jardin, au milieu des herbes. Là il sera frais.»

¹⁷ Comme cela se passe chez les Achumawi.

¹⁸ Le vrai mot pour la menstruation est un verbe dont la racine est *-mal-*. Mais par euphémisme on dit d'une femme qui est dans cet état qu'elle est *tinihowi*.

¹⁹ Voir les ouvrages cités plus haut. EDWIN LOEB, L. S. FREELAND.

vapeur). C'est d'ailleurs bien là la conception de l'Indien Achumawi. Si donc il s'agit d'une maladie interne organique (car je crois que les chamanes d'expérience ne se trompent jamais sur les maladies d'origine psychogénique, et c'est justement dans ce dernier cas qu'ils font le diagnostic d'«empoisonnement» ou de «perte de l'âme» que nous allons étudier présentement), le chamane décide que c'est du «mauvais sang». Le sang est devenu noir, épais. Il faut qu'il le retire. Il le retire d'ailleurs de n'importe quelle partie du corps. Il le retire par le méthode du sucement. Il fait de ses lèvres une espèce de ventouse. Là nous entrons dans un terrain où j'avoue que je ne comprends rien. Peut-être c'est de la prestidigitation, mais je ne le crois pas. Le chamane suce et suce, et au bout d'un certain temps il s'arrête. Il se redresse alors. Il a plusieurs hoquets qui lui secouent tout le corps. Maintenant il joint ses deux mains en forme de soucoupe, et il y vomit assez de sang pour les remplir. Il le fait deux ou trois fois. Chaque fois il déverse le contenu de ses mains dans un réceptacle (de nos jours c'est d'ordinaire une «tin-can» quelconque). Quelquefois il le boit. D'autre fois il l'enterre, c'est-à-dire, le déverse dans un trou. Très souvent il le fait passer autour de l'assistance avant d'en disposer. C'est ainsi que j'ai eu souvent l'occasion de l'observer. Cela m'a toujours fait l'effet (à la lueur du feu) de sang mélangé avec un autre liquide de la consistance de la salive. Je suis porté à croire que c'est le produit d'une extravasation hémorragique dans l'estomac, d'origine hystérique. Le chamane d'ailleurs croit très sincèrement que cela sort du corps du malade. Mais je n'ai pas pu découvrir la moindre marque sur la peau du malade. Et d'ailleurs les lèvres du chamane ne sont pas du tout appliquées comme une véritable ventouse. On entend l'air passer avec un bruit de soufflet. D'autre part ce qui m'incline à croire que c'est une extravasation de sang dans l'estomac du chamane, c'est qu'il a toujours une soif énorme après l'opération. Je les ai vus boire deux ou trois litres d'eau. En général, après une séance chamanistique, le chamane est très las, et il s'endort d'un sommeil lourd.

Naturellement cette sorte d'opération ne guérit nullement les cas d'entérite ou de néphrite. Mais il ne faut pas s'étonner que l'Indien continue à donner sa confiance au chamane, ni l'accuser pour cela d'intelligence, car nous faisons la même chose avec nos médecins.

V^o Empoisonnement par un autre Chamane. Voilà bien le vrai chamanisme au pais des Achumawi. C'est là que le chamane brille. Il envoie ses *damagomi*, l'un après l'autre, sur la piste. Pendant que l'auditoire répète en cadence la chanson que le chamane a commencée, le *damagomi* s'éloigne sur les ordres de son maître. Il s'envole dans la nuit, et il commence à décrire des tours de plus en plus restreints, cherchant la piste par où a passé le *damagomi* envoyé préalablement par le chamane empoisonneur. Pour nous qui demandons toujours des conditions physiques en accord avec nos sensations ordinaires, tout cela est de la pure idiotie. En effet, puisque le malade a probablement été empoisonné il y a plusieurs mois par un *damagomi* qui est entré dans son corps, et que depuis lors le malade a voyagé ici et là, comment s'attendre alors à ce que le *damagomi* du chamane guérisseur puisse trouver la piste? Mais ces raisonnements ne se présentent jamais à l'esprit de l'Indien. C'est qu'il ne se représente pas le monde d'une façon exacte, comme nous, mais plutôt d'une façon vague, un peu diffuse, un peu flou, où tout se confond plus ou moins. C'est un peu comme

nous quand nous faisons des comparaisons poétiques. Nous ne nous occupons pas alors de logique, ni de vraisemblance.

S'il ne trouve pas la piste le *damagomi* est pour ainsi dire «rentré dans le rang» par le chamane. Le chamane le gronde (et l'interprète répète la gronderie). Le *damagomi* donne des excuses (que le chamane répète, et l'interprète les répète à son tour). Maintenant le chamane appelle un autre *damagomi*, et le lance sur la piste. Le chamane commence un autre chant, que tout le monde entonne après quelques mesures, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'un des *damagomi* réussisse à trouver la piste. Et même alors il est possible qu'il dise à son père le chamane: «Il y a là un poison. Il est sous l'aisselle droite. Mais je n'ose pas l'attaquer. Il est trop gros pour moi». Alors il faut que le chamane en envoie un autre. Et ainsi de suite.

Maintenant il le conquiert. Le chamane applique ses lèvres à l'endroit indiqué (l'aisselle droite, ou le milieu du ventre, ou le genou, n'importe où) et il commence à sucer. C'est ainsi qu'il attire au dehors le *damagomi* vaincu. Maintenant il l'attrape avec les dents.

Comme je l'ai déjà indiqué, le morceau de cheveu ou d'ongle, qu'il saisit avec les dents n'est pour l'Indien qu'un symbole physique. La véritable nature du *damagomi* empoisonneur est immatérielle, incorporelle et invisible. Mais depuis quand est-ce que les hommes ont appris à se servir de quantités immatérielles et impondérables? Même de nos jours nous trouvons nécessaires les emblèmes, les décorations, le drapeau, et même une forme tangible des sacrements. L'Indien fait de même, avec cela de plus: que pour lui, qui croit à la réalité de la pensée avec une foi beaucoup plus vive que la nôtre, le miracle de la transsubstantiation (du *damagomi* en un bout de cheveu) est tellement naturelle qu'il n'y a pas miracle du tout. Le bout de cheveu c'est le signe ostensible du *damagomi* vaincu, ce même *damagomi* qui avant d'avoir été envoyé par le chamane empoisonneur, était peut-être «dans la vie ordinaire» un coyote, ou un moucheron, ou un cerf, une antilope, un sapin, que sais-je — et d'ailleurs, qu'importe. On dirait qu'on se trouve à un état où on n'a qu'à pousser un bouton, ou plutôt à tourner la manivelle d'un cran autour d'un disc marqué en degrés, et selon qu'on tourne l'aspect de l'univers change, et ce qui était coyote devient *damagomi*, et ce qui était *damagomi* devient cheveu, et ce qui était cheveu devient pensée. État sublime où toutes les permutations sont possibles, comme dans les rêves. Et chacun de nous y a passé toute son enfance. Plus tard cela a disparu pour nous. Et nous sommes très sûrs que nous avons raison, maintenant, ... parceque nous sommes grands.

Et maintenant qu'est-ce que notre chamane en fait de ce *damagomi* qu'il a conquis? Naturellement il le garde pour son propre compte, s'il le croit à son propre avantage. Il l'enferme dans un petit étui. Il garde cet étui dans son «chapeau de chamane», qui n'est autre chose qu'un chapeau de plumes (ils sont très rares aujourd'hui — il en est de même des étuis)²⁰. C'est tout-à-fait comme

²⁰ Il y en a plusieurs spécimens au Musée d'Anthropologie de l'Université de Californie. Ce musée que presque personne ne connaît, contient des spécimens de très grande valeur ethnologique. Mais comme l'Université appartient à l'État de Californie on peut à peine en tirer un sou pour la conservation des objets historiques, tandis que les millions coulent vers le collège d'Agriculture, qui est essentiellement pratique. N'était-ce

si nous volions un chien de chasse à un voisin. Nous avons l'espoir naturellement qu'au bout d'un certain temps il oubliera son ancien maître, et restera chez nous. C'est ainsi que, peu à peu, le chamane repleinit les rangs de ses *damagomi*, car il en perd tout le temps, étant donné que lui aussi «empoisonne» les gens, et que dès lors il s'expose à ce qu'on lui vole ses *damagomi* avec un *damagomi* plus fort.

Il peut même arriver que le chamane empoisonneur soit présent à la séance de guérison. Vous demanderez pourquoi, quand il semblerait tellement plus de bon sens de s'absenter. Pour une infinité de raisons. Pour ne donner qu'un seul exemple: Qa-Qa-ga a empoisonné quelqu'un. Ce quelqu'un habite son propre village. On appelle Tsul-ma-dan-gi pour guérir le malade. Si Qa-q-a-ga s'absente, il sait bien que cela suffira pour qu'on l'accuse. D'ailleurs il se croit à peu près l'égal de Tsul-ma-dan-gi. Et il a raison de croire que ce dernier le considère également comme son égal, à peu près. Alors qu'est-ce qu'il arrive? Chose incroyable pour nous, mais devant tout le monde, après avoir attrapé le *damagomi* de Qa-q-a-ga, Tsul-ma-dan-gi se tourne vers lui et dit «Tiens! le voilà ton *damagomi*, je ne veux pas le garder pour moi». Et tout le monde est satisfait.

D'autres fois il arrive que le chamane, après avoir extrait le «poison», le remette lui-même dans un autre endroit du corps. Pourquoi? Tout simplement pour faire durer la maladie, pour qu'on l'appelle de nouveau, pour qu'on le paie une seconde fois. Il y avait un ménage (ils sont morts tous deux il n'y a pas très longtemps) où tous les deux, mari et femme, étaient chamanes. Or le mari était de ceux qui remplacent le poison après l'avoir enlevé, tandis que sa femme était toujours honnête. Malheureusement elle était trop «faible» pour sucer avec succès. Ils faisaient donc équipe tous les deux. Ils travaillaient ensemble. C'était elle et ses *damagomi* qui faisaient le diagnostic. C'était lui alors qui entraînait en scène et faisait l'extraction. Or, bien des fois, elle le prit en flagrant délit de replacer le poison autre part. Et alors elle le sermonnait devant tout le monde: «Je t'ai vu! Tu viens de le remettre. Tu ne penses qu'à faire de l'argent. Tu me fais honte. Remets-toi à sucer. Allons, ouste! et pour de vrai, pas de blague, ou gare à toi!» Et il obéissait à sa chère moitié, comme la plupart des Indiens Achumawi d'ailleurs, chamanes ou non.

En d'autres occasions le chamane réussit à extraire le «poison» d'un chamane qu'il sait être certainement supérieur à lui-même. Dans ces cas il croit plus prudent de l'enterrer, ou de le noyer dans un vase d'eau (aujourd'hui une cuvette, anciennement un panier): il s'en lave les mains. Le poison-*damagomi* ira retrouver son maître, qui dans les circonstances ne saurait garder rancune.

Je crois en avoir dit assez pour faire ressortir ce qu'il y a d'essentiel dans cette cinquième catégorie nosologique, qui est la plus importante. Il nous faut maintenant passer à la dernière.

VI^e Perte de l'âme. J'ai déjà parlé du concept de l'«âme-ombre» chez les Achumawi. J'ai dit que le mot qui sert à le connoter: *delamdzi*, a beaucoup de rapports avec le mot qui sert à désigner l'aurore: *delalamdzi*. Et que d'autre part le *delamdzi* «arrive» avec l'aurore, chaque matin (présumablement elle prend

le zèle infatigable de M. GIFFORD, tout cela ne serait qu'un amas de poussière dans un coin de San Francisco où personne ne va jamais.

son départ chaque soir avec le soleil couchant, mais on ne le dit pas). Après la mort, ou au moment de la mort, ou même avant, peu-être même une semaine ou deux avant, le *delamdzi* s'en va avec le soleil, vers l'ouest. Où? Personne ne le sait. On ne se l'est jamais demandé. Elle s'en va, voilà tout, et elle ne revient pas²¹. Donc, pas de vie après la mort, pas de «happy hunting ground», pas de ciel, ni d'enfer, ni rien du tout. L'idée de la mort n'est d'ailleurs pas très bien définie. C'est vrai qu'il y a un moment exact où la mort physique survient, le moment du râle, alors que tandis que le malade «expire». C'est donc à dire, avant qu'il ait tout-à-fait fini de râler (je l'ai vu de mes propres yeux), les lamentations commencent. Donc il y a une mort physique... et pourtant il est fort possible que le *delamdzi*, l'ombre-âme avait déjà commencé son voyage vers l'ouest deux semaines auparavant. Tout ceci est fort étonnant pour nous. Essayons donc de le comprendre.

Qu'est-ce que le *delamdzi*? Autant demander qu'est-ce que l'âme? Autant demander qu'est-ce qu'un revenant, une ombre, un «wraith», un «ghost», etc. Certains peuples l'appellent l'«ombre». Les Achumawi paraissent l'appeler au contraire «la lumière du matin». Au fond, c'est la même chose. Elle va avec le soleil et sa lumière. Mais il importe extrêmement de remarquer que les Indiens Achumawi n'ont absolument aucune forme de ce qu'on est convenu d'appeler «adoration du soleil». Le soleil n'a pour eux aucune, absolument aucune signification mystique. C'est bien compris? Je tiens à le souligner. Ils n'ont même pas de noms différents pour le soleil et la lune. Tous les deux sont *tsul*. Et s'il est absolument nécessaire de distinguer (ce qui au fond arrive très rarement), on dit: *tsul matiksa*, astre de la nuit; *tsul maxiksa*, astre du jour.

Or, l'âme peut quitter le corps, pour une infinité de raisons (on dirait qu'ils sont mal collés), et c'est alors qu'elle se trouve entraînée par la lumière du soleil (à noter que l'Achumawi considère la lumière, de même que tout autre phénomène de la nature, en orientation par rapport à lui-même: ce qui est envers moi prend le suffixe *-mi*, le contraire *-gi*). Elle s'en va donc avec lui, vers l'ouest (l'Achumawi ne reconnaît point les points cardinaux: il appelle l'ouest «là où le soleil va en bas», le nord «d'où il souffle froid», etc.).

Le fils de Katsumahtauta me disait: «Vous savez, quand vous êtes parti la dernière fois, il y a cinq ou six ans, mon frère il n'était pas mort. Il est mort après, l'année d'après. On l'a tué. Bon, ça m'a fait mal. J'ai continué d'y penser. J'y pensais tout le temps. Je ne pouvais pas le supporter. C'était un bon garçon, il était bon joueur. Tout le monde l'aimait. Quand on l'a tué, j'ai commencé à me tourmenter. J'y pensais, et j'y pensais tout le temps. Bientôt mon *delamdzi* m'a quitté, j'ai perdu mon *delamdzi*. Eh bien j'étais mort. J'étais encore vivant, mais j'étais déjà mort. Vous vous rappelez quand vous êtes revenu, cette fois-là quand la femme de mon père²² était malade, et je suis passé par là un jour, je montais un cheval blanc, je n'ai pas voulu m'arrêter quand même qu'elle était malade, eh bien j'étais fou alors, j'avais perdu mon *delamdzi* à cause que je pensais trop à mon frère, parce que j'étais triste, parcequ'il était mort. Eh bien, je continuai,

²¹ Les Miwok de l'Ouest disaient que l'ombre-âme après avoir atteint la montagne Tamalpais («Ouest-Montagne», commençaient un long voyage vers le sud... et puis alors? Et puis alors on ne sait pas! L'Achumawi s'arrête tout simplement à l'ouest.

²² Il était né d'une autre femme.

et j'arrivai à Astariwa. Le vieux Tahtahteumi il était là. Aussitôt qu'il m'a vu, le pauvre vieil aveugle, aussitôt il a su que j'avais perdu mon *delamdzi*. Il m'a dit: «Tu as perdu ton âme, mais je vais la chercher. Peut-être je peux la rattrapper.» Il est allé vers l'ouest. Il est allé longtemps. C'était vers le soir quand il l'a trouvée, mon âme. Elle était assise sur un rocher, comme ça, la tête dans les mains. Elle était en train de penser. Alors il l'a secouée: «Hé, toi, reveille-toi! Qu'est-ce que tu fais là? Retourne à ton homme. Allons, debout, debout! Décampe! Retourne à ton homme!» C'est comme ça qu'il lui a dit. Alors elle est revenu. Elle m'est revenue. C'est pour cela que je ne suis pas mort, cette fois-là. C'est pour cela que je suis dévoué à ce vieux bonhomme, c'est parcequ'il m'a sauvé. C'est comme s'il était mon père.»

J'ai déjà raconté plus haut comment le vieux chamane Tahtahteumi fut renversé hors de sa carriole par un auto. Ce jour-là il était parti pour aller à Hantiyu, rendre visite à des parents. Après s'être ramassé, il remonta en voiture, et continua jusqu'à Hantiyu. Mais arrivé là il commença à se sentir fort mal. Il me racontait tout cela le surlendemain, étant de retour chez lui à Astariwa. Il geignait, la jambe très enflée, le dos contusionné, sur un matelas. Il me disait: «Vois-tu, quand je suis tombé hors de ma voiture sur la route, le choc a secoué mon âme hors de moi. Elle est tombée sur la route aussi. Moi, je ne le savais pas et je suis remonté en voiture sans elle. J'aurais bien pu mourir si on ne me l'avait pas dit. C'est un de mes *damagomi* qui me l'a dit, un de mes meilleurs *damagomi*. Serpent-qui-s'enfle, il prend toujours bien soin de moi. Il est venu me le dire pendant la nuit. C'est un autre de mes *damagomi* qui l'a envoyé. C'est Corbeau. Ce Corbeau, il est toujours perché sur le sommet de la montagne Wadaqtsudzi, et il voit tout ce qui se passe. C'est comme cela qu'il a vu quand mon âme est tombée sur la route. Alors il a envoyé Serpent me prévenir. C'est pour cela que je suis revenu. Quand je suis repassé au même endroit où j'étais tombé j'ai rappelé mon âme, et elle m'est revenue. Mais si j'avais attendu trop longtemps, si je n'étais pas revenu aussitôt le lendemain, peut-être que cela aurait été trop tard. Peut-être que je ne l'aurais plus jamais retrouvée mon âme, et alors je serais mort après quelque temps...»

Le reste de l'aventure n'a rien à voir avec l'âme, mais je vais la raconter tout-de-même ici. Le vieux chamane ajouta: «D'ailleurs il se peut très bien que je meure encore. Je me sens très malade. Je voudrais bien que mon frère vienne me voir et me guérir. Il est très bon chamane aussi, et il pourrait me sucer tout ce mauvais sang que j'ai là dans la jambe. Regarde donc comme j'ai la jambe noire. Peut-être que je vais mourir. Je voudrais bien qu'il vienne mon frère. Je l'ai envoyé chercher. Mais il est bien vieux lui aussi, et il habite très loin d'ici. Je crois qu'il ne voudra pas se déranger.»

De fait, il ne se dérangea pas. Nous l'attendîmes jusque vers dix heures du soir, mais en vain. Le lendemain Tahtahteumi me disait. «Eh bien, puisque mon frère ne veut pas venir, je vais me guérir moi-même, ce soir. J'ai envoyé chercher Sam Steele. C'est toujours lui qui me sert d'interprète.» Je n'en revenais pas d'étonnement. Je ne m'étais jamais figuré qu'un chamane pût opérer sur sa propre personne! Je lui fis part de mon étonnement. Je lui dis: «Mais comment est-ce que vous allez faire pour vous sucer vous-même?» Il me répondit: «Mais non, naturellement que je ne vais pas me sucer moi-même. Mais je peux, me soigner

quand même. Je vais appeler mes *damagomi*. Je vais leur demander ce qu'il en est. Je veux savoir si je dois mourir ou non. Il faut bien qu'on meure un jour où l'autre. Peut-être c'est maintenant que je dois mourir. Quand on doit mourir, il n'y a rien à y faire. Le meilleur chamane ne peut pas l'empêcher. Mes *damagomi* ils sauront bien trouver ce qu'il en est et ils me le diront.»

Je lui demandai alors: «Mais puisqu'ils viennent vous voir la nuit durant vos rêves, pourquoi donc est-ce que vous avez besoin de faire un vrai «doctoring» avec interprète et le reste?» Il me répondit: «Oh, ce n'est pas la même chose. Ils viennent comme cela dans les rêves, mais c'est beaucoup moins sûr, c'est beaucoup moins fort. Si vous chantez tous bien ce soir, très fort, cela m'aidera beaucoup.»

Ce soir-là, une heure ou deux avant le coucher du soleil, Sam Steele, son interprète arriva. Plusieurs autres Indiens aussi, femmes et hommes, une douzaine environ. Juste au moment du coucher du soleil nous nous réunîmes en cercle autour d'un feu. On aida le vieux chamane à s'asseoir sur une caisse. Alors l'interprète se retira à quelques pas, dans la brousse. Il commençait à faire nuit. Et il lança dans toutes les directions l'appel aux *damagomi*, sur un ton haut, tant soit peu saccadé, les nommant les uns après les autres, Corbeau, Léopard, Serpent, etc., les sommant de venir. Puis il revint se joindre au cercle. C'est ainsi que cela se passe d'habitude. Et alors commença la série ordinaire des chansons et des appels aux *damagomi* et de leurs réponses. Le vieux chamane s'exalta à tel point qu'il se mit à danser en frappant la terre de son pied tout enflé et qu'on aurait déjà dit à moitié gangrené.

Cela dura environ deux heures. Puis tout le monde se fit coucher, le vieux déclarant qu'il se sentait déjà beaucoup mieux. Deux ou trois jours après il commençait déjà à se traîner clopin-clopant autour du camp.

Donnons enfin un dernier exemple de l'âme. Le beau-père de Katsumahtaut est mort il y a deux ans. Lui aussi était chamane. Katsumahtaut qui lui était très attaché me racontait: «Il savait qu'il allait mourir. Son *damagomi* le lui avait dit, et il nous l'annonça deux mois avant sa mort. Cela me fit beaucoup de peine. Quelque temps après qu'il nous avertit, mon âme voulut suivre la sienne. La sienne avait déjà commencé de s'en aller, comme il nous l'avait dit. Et vous savez, c'est comme ça qu'elles font les âmes. Elles n'aiment pas s'en aller toutes seules. Elles aiment la compagnie. Elles tâchent toujours de s'attirer l'âme de quelqu'un qui est un ami. C'est comme si l'âme qui s'en va invitait l'autre, avec des cajolements. C'est justement ce qui m'est arrivé. Mon âme s'est mis à suivre la sienne. Mais une nuit, son âme à lui, à mon beau-père, elle a arrêté la mienne. Elle lui a dit: «Il ne faut pas continuer. Ne me suis pas. Retourne chez toi.» Et elle fit pousser un sapin. Il se mit à pousser tout de suite, comme cela, devant mes propres yeux, un joli sapin, oh! si joli tout droit. Il poussa comme cela entre moi et mon beau-père. Et mon beau-père dit à mon âme de tourner le dos à l'arbre et de s'en retourner. J'ai vu tout cela en rêve. Et quelques jours après j'ai été voir mon beau-père, et aussitôt qu'il m'a vu, avant que j'aie pu ouvrir la bouche il m'a dit: «Ton âme a voulu suivre la mienne. Mais je l'ai renvoyée l'autre nuit.»»

Je tiens à faire remarquer que dans toutes ces conversations, l'Indien parle de son âme et de lui-même comme d'une même chose. Il ne dit pas: mon âme mon

corps. Il confond tout cela. Parlant de son âme, il dit dans une même phrase tantôt «je», tantôt «mon âme». Cela m'a beaucoup frappé.

Donc, la perte de l'âme est une des catégories nosologiques pour l'Indien Achumawi. Pour une raison ou l'autre, elle se sépare du corps quelquefois, et alors, comme elle semble être faite essentiellement du lumière, peu à peu, un jour après l'autre, elle semble être entraînée par le courant du jour, de l'est à l'ouest.

Il est important d'établir ceci, en vue de la théorie très intéressante de LOWIE²³, d'après laquelle, la conception la plus ancienne, la plus primitive, de la maladie, serait l'intrusion venant du dehors (notre cinquième catégorie nosologique); tandis que la perte de l'âme serait une conception plus récente, passée par transmission de la Sibérie à l'Amérique. Et cela expliquerait sa distribution géographique. Elle est inconnue à l'est des Montagnes Rocheuses. Elle (je parle toujours de la perte de l'âme) est surtout développée le long de la côte nord du Pacifique, dans l'aire qu'on est convenu d'appeler «Northwest Coast culture area».

Il faut avouer que tous les faits semblent supporter la théorie de LOWIE. Les Achumawi n'appartiennent pas à la Northwest Coast culture area. Mais il est reconnu qu'ils en ont reçu des attributs de civilisation, par la voie de leurs cousins à l'ouest, les Shasta (du moins KROEBER indique cette avenue comme possible; je n'y crois guère moi-même) qui sont fort entichés d'un sous-type de la civilisation du nord-ouest. Les Achumawi pourraient aussi avoir reçu la théorie de la perte de l'âme, par la voie de leurs voisins du nord, les Modocs. Dans ce cas on en trouverait sûrement des traces chez ce peuple. Je regrette infiniment de n'avoir pas de data à ce sujet. Je ne sais comment j'ai pu omettre de leur poser une question si importante. A l'est des Achumawi se trouvent les Paiute (avec qui ils forment le vrai noyau de la civilisation California-Great Basin, dans sa forme la plus primitive). Or d'après LOWIE lui-même les Paiute ont la conception de la perte de l'âme. Au sud des Achumawi on pénètre de plus en plus l'aire de civilisation du type «North-Central» (Pomo, Western Miwok, Wintun, etc.), qui est certainement un type plus avancé et qui s'est développé sur le lieu-même (et pas par diffusion). L'idée de l'âme est très certainement présente²⁴. Mais cela ne veut pas dire nécessairement que la maladie résulte de la perte de l'âme. D'autre part le chamanisme est si affaibli chez les Pomo qu'on doit s'attendre à ce que cette théorie nosologique se soit déjà perdue (si tant est qu'elle a jamais existé). D'autre part il faut remarquer aussi que la grande théorie nosologique Pomo: «frayeur causée par des apparitions de monstres», pourrait fort bien n'être qu'une transformation de la théorie de la perte de l'âme.

Je ne saurais donc me prononcer²⁵. J'avoue que ma préférence serait contre

²³ ROBERT LOWIE, «Primitive Religion», p. 177, et seq. Le Prof LOWIE me dit d'ailleurs qu'il n'a émis cette théorie que tentativement.

²⁴ V. EDWIN LOEB, «Pomo Folkways», p. 290, et seq. Mes propres observations sont de même nature.

²⁵ Je prends grand plaisir ici à citer LOWIE lui-même, car les lignes suivantes sont d'une éminente sagesse en ethnologie: «I should be clear to the reader that what divides me from the diffusionist school of Father SCHMIDT is not a denial of diffusion nor even parsimony in the use of the principle of historical connection, whether in point of space or of time. The difference lies merely on my insistence on an incomparable greater difficulty in the determination of what is in fact religion, on an incomparably greater com-

l'opinion de LEWIS, tout simplement parceque j'aime à traiter les questions psychologiques par elles-mêmes, si toutefois les faits historiques n'indiquent pas le contraire. J'aimerais ainsi à voir dans les deux théories nosologiques de l'intrusion de la perte de l'âme, deux modes d'explication foncièrement naturels à l'esprit humain. Ils pourraient peut-être correspondre à ces deux modes fondamentaux que la psychologie moderne semble avoir accepté presque partout, à la suite de CARL JUNG: le mode de l'extraversion (direction de l'énergie psychologique du dedans au dehors), et le mode de l'introversion (du dehors au dedans).

Pour compléter notre description du chamanisme is nous reste encore à bien faire saisir la nature semi-matérielle, semi-spirituelle du *damagomi*. Vu d'un côté c'est un être tout-à-fait réel, fait d'os et de chair, de plumes et de poils. Vu d'un autre côté ce n'est qu'une idée. Est-il possible que l'Indien Achumawi se trouve à une période du développement de l'esprit humain, où l'idée n'est pas encore séparée de la réalité physique qu'elle symbolise? Cela me semble être ainsi, du moins pour les formes les plus archaïques de leur civilisation. Leurs sensations à propos du *damagomi* (ou du *tinihowi*), leurs croyances, leurs raisonnements, leurs explications, formeraient alors ce qui correspond à nos systèmes philosophiques, à notre idéologie. Quand l'Achumawi réfléchit sur le *tinihowi* ou le *damagomi*, c'est au fond comme quand nous raisonnons. Nous raisonnons sur les données de nos sens. Ils font de même. Or nous admettons que les données de nos sens sont subjectives. Changez donc notre système psycho-biologique, et nos sens nous fourniront d'autres données. On dirait précisément que leur système psycho-biologique n'est pas le même que le nôtre, parce que les données de leurs sens ne sont pas les mêmes que les nôtres²⁶.

Quand il veut «empoisonner» quelqu'un, le chamane Achumawi n'a pas besoin de faire des décoctions de plantes vénéneuses, d'insectes, d'araignées, de dards de quèpes, etc. (ainsi que le fait le *qoo-gauk*, l'«empoisonneur», chez les Pomo²⁷. Il n'a qu'à envoyer son poison, son «pouvoir», son *damagomi*, par la pensée. Il lui dit: (il parle à son *damagomi*) «Va trouver Un Tel. Entre dans lui. Rends le malade. Ne le tue pas tout de suite. Fais-le mourir dans un mois²⁸.

plexity of the historical process itself than Father SCHMIDT seems willing to admit» (p. 183).

²⁶ Voir l'excellente étude de Bogoras, «Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion». Amer. Anthropologist, vol. 27, no. 2, 1925.

²⁷ «Pomo Doctors and Poisoners» by L. S. Freeland. U. of Cal. Publ. vol. 20, p. 71. Remarquer aussi que chez les Pomo ce n'est pas le chamane (qu'il soit *qoobakial-xale*, ou qu'il soit *madu*) qui empoisonne, c'est un «homme à poison» [*qoo-gauk*], un vrai «sorcier». Chez les Achumawi, c'est le chamane qui se charge d'empoisonner, par magie psychologique bien entendu, pas avec de vrais poisons physiques, ceux contre qui il a du mauvais vouloir.

²⁸ Quelquefois le chamane donne à son *damagomi* l'ordre de tuer sa victime «cette nuit-même avant l'aurore arrive» *máxksá máliniáymá tsémúlú dátiláwádè*. Mais la plupart des chamanes m'ont dit qu'ils n'aiment pas faire les choses si vite, à moins qu'on ne les enrage. Ils aiment mieux prendre leur temps, permettre à la victime de se défendre s'il n'a pas tort, enfin «give him a sporting chance». Il faut bien comprendre que le chamane Achumawi prend son rôle très au sérieux, et se considère comme une espèce du justicier (dans une civilisation sans tribunaux). Quand il décrète la mort de quelqu'un, ce n'est pas simplement parce qu'on l'a bien payé pour le faire, c'est plus

Fais bien attention avant de lui entrer dedans. Si tu entends telle ou telle chanson, c'est celle du *damagomi* du chamane Un Tel. Il est plus fort que toi. Dans ce cas-là, reviens tout-de-suite. Autrement n'aie pas peur. D'ailleurs je crois que le chamane Un Tel ne se doute de rien.»

Je me vois forcé de faire toutes sortes d'explications. Dans les cas que je viens de citer, par exemple, il s'agit d'une querelle entre deux familles. Chaque famille naturellement compte deux ou trois chamanes dans ses rangs. On fait appel à leur patriotisme, et de plus on leur graisse la patte. Quand enfin il se décide, le chamane qui doit empoisonner un des principaux acteurs dans cette querelle de familles, se doute bien que sa victime a pris la précaution de se faire un garde-corps de plusieurs des *damagomis* des chamanes de sa propre famille. Il s'en suit toutes sortes de pourparlers, d'accusations, de soupçons, de craintes, d'illusions et de «suggestions». Et tout cela se passe dans un monde où l'union entre la physiologie et la psychologie (et leur action réciproque) est bien plus forte que dans le nôtre.

Supposons maintenant que notre condamné en meure. Voilà le *damagomi* libre. Mais maintenant il a soif de sang, il est ivre de tuerie. (Cela rappelle la théorie de l'accroissement de la virulence par «passage», en bactériologie!) Il est comme un cheval emporté. Il est berserker! Mais son premier pas instinctif, c'est de retourner chez son «père» le chamane, comme un cheval retourne à l'étable. Il revient donc vers lui, mais, comme un tigre de cirque, qui ayant sauté dans l'auditoire et déchiré quelqu'un, se tourne maintenant contre son propre dompteur, le *damagomi* s'en revient, avide de tuer son père. C'est pourquoi le chamane doit faire bien attention, et se tenir sur ses gardes. Depuis quelques jours il s'attend plus ou moins à la mort de sa victime. Il erre dans les bois en attente, à l'écoute. C'est généralement vers le coucher du soleil qu'il l'entend venir de loin, chantant dans l'air du crépuscule sa chanson terrible. Le chamane la reconnaît bien cette chanson! Alors vite il se défait de son chapeau de chamane. Il le pose à terre. Il se cache lui-même derrière un arbre. Le *damagomi* arrive comme une flèche et s'en va tout droit vers le chapeau de plumes qu'il connaît si bien. Le chamane alors le couvre de la fumée du tabac, la fumée qui calme. Il lui parle avec tendresse. Peu à peu il s'approche. Peu à peu il s'empare de lui de nouveau.

Un chamane (il est mort maintenant) me disait: «J'ai tellement peur de cela que je n'ai jamais osé envoyer mon *damagomi* tuer quelqu'un, quoique j'aurais dû le faire plusieurs fois.»

Un dernier mot sur les chamanes. L'office de chamane n'est pas héréditaire, chez nos Achumawi. Ce n'est pas non plus un métier que le vieux chamane apprend au novice qu'il a choisi. N'importe qui peut devenir chamane, tout-à-fait exactement comme n'importe qui peut avoir de la chance et plaire à quelque *tinihowi*. D'ailleurs il n'y a aucune différence essentielle entre le *tinihowi* et le *damagomi*. C'est seulement affaire de degré. De plus il n'y a rien de secret dans la profession de chamane: je veux dire il n'y a aucuns secrets professionnels. Il serait aussi inconcevable qu'un chamane enseigne sa profession à un novice, qu'un saint enseignât à recevoir l'extase mystique.

souvent parce qu'il est persuadé que l'accusé a vraiment causé un tort grave et indéfensible à quelqu'un de sa famille.

Enfin, personne n'a envie d'être chamane. C'est un métier trop dangereux. Les chamanes sont presque tous des névrosés, du moins presque tous ceux que je connais personnellement. Ils semblent souffrir surtout des névroses d'angoisse. Ils sont devenus chamanes malgré eux. Généralement c'est bien après la puberté, c'est vers les vingt-cinq ou trente ans, que le jeune chamane traverse sa première crise. Car c'est une véritable crise nerveuse, qui dure quelquefois pendant des semaines. Durant ce temps il erre à l'aventure, dans un état de folie. Il erre dans les bois. Il a des visions. Il couche sur les sommets des montagnes. Ses parents, ses amis hochent la tête. On déplore son cas, mais on le laisse aller. D'ailleurs il s'enfuit à l'approche de qui que ce soit. Il vit de racines, d'herbes sauvages. Les visions continuent. Ce sont des animaux, des arbres qui lui parlent, des choses étranges, à moitié humaines. C'est ainsi qu'il reçoit quelques uns de ses *damagomi*. Au bout d'un certain temps, il s'apaise. Il revient parmi les gens. On le reçoit comme si rien n'était arrivé, mais tout le monde le reconnaît comme chamane. Et bientôt, bon gré mal gré, il se verra forcé d'exercer sa profession, forcé par les reproches de ses amis et de ses parents malades qui lui reprochent de ne pas vouloir les guérir par mauvaise volonté, forcé bon gré mal gré de prendre sa place dans le monde équivoque des chamanes, que tout le monde craint, que tout le monde suspecte, qui se suspectent eux-mêmes les uns les autres, osant à peine dormir dans la maison commune.

Qu'est-ce donc que cette crise par où passe le jeune chamane? Je dois ici observer que je n'ai jamais observé chez les Indiens aucun cas de schizophrénie. Se pourrait-il qu'ils échappent à la crevasse mentale précisément parce qu'ils sont encore capables, à cette époque du développement humain, de se replonger dans un ambiant d'intimité avec la nature, de contact psychique immédiat avec elle, et d'y retrouver l'orientation qu'ils étaient sur le point de perdre? Tandis que plus tard, avec l'homme civilisé, trop éloigné de la nature par la barrière des mythes et des formules rationnelles, ce retour salutaire à une époque pré-humaine (celle de la crise et des visions) n'est plus possible. Alors le schizophrénique, oscillant comme l'aiguille d'une boussole détraquée entre les deux pôles de la pensée, cherche refuge dans l'autisme. Je ne propose même pas cela comme théorie. C'est seulement une supposition qui peut intéresser mes confrères en psychiatrie.

V° La Mythologie.

Je vais définir tout de suite ma thèse: au stade primitif de civilisation dont nous nous occupons, le mythe n'a pas de signification religieuse. Il a une valeur littéraire (au point de vue le plus libéral du mot): autrement dit, ce sont des «contes», ce ne sont pas des mythes. Ce que je veux dire, c'est qu'ils ne comportent pas encore, à cette époque où la psychologie est encore assez peu différenciée de la physiologie, où l'idée est encore immanente en l'objet et n'en a pas encore été séparée, soit par identification, soit par projection; ce que je veux dire c'est qu'ils ne comportent pas encore à cette époque la valeur symbolique comme repository de ce qui est énergie dans l'idée, qu'ils vont acquérir plus tard dans l'histoire de la civilisation.

Les Achumawi raffolent de ces histoires. Ils passent un temps énorme à les raconter, à les répéter. C'est ce qu'on appelle *tilásini'i* «old time stories». Non

seulement les vieux les racontent, le soir, quand tout le monde est couché, pendant des heures et des heures, jusqu'à ce que chacun s'endorme, les enfants, et puis les jeunes gens, et enfin le raconteur lui-même, mais à n'importe quel moment de la journée, si quelqu'un, à propos de n'importe quel prétexte, se met à répéter un des vieux contes, tous s'arrêtent dans leur occupation du moment, tout le monde fait troupe autour de lui. Ils y prennent le même plaisir que nous prenons à lire des romans, ou à aller au théâtre.

Ces histoires sont de toutes sortes: depuis les fables explicatoires (pourquoi le lapin a le cul blanc), etc. jusqu'à la grande épopée de la création du monde. Tout cela appartient au département spécial de l'ethnologie qu'on appelle le folk-lorisme. Leur intérêt, à part leur valeur intrinsèque dramatique, est pour l'étude des courants de diffusion culturelle. Tel motif qu'on trouve chez les Achumawi, qu'on ne trouve pas chez leurs voisins du sud, mais qu'on trouve chez leurs voisins du nord, et qu'on trouve là d'une façon plus élaborée, indique que le motif a été transmis du nord. Tout cela est affaire de folk-lorisme et d'ethnographie pure.

Ce qui nous intéresse ici, c'est leur portée religieuse. Ces contes sont-ils des sortes de récitaions liturgiques, empreintes du caractère mnémonique et sacré qui caractérise toujours les rites? Nullement. Chez les Pomo, au contraire, certains contes, par exemple l'histoire de la création du monde, doivent se raconter d'une certaine façon: il y a une version officielle et orthodoxe. Chez les Achumawi chacun raconte cela à sa façon, chacun brode plus ou moins, selon son habileté littéraire. Il y a toutes sortes de versions. J'ai raconté, même à des vieux, des versions qui venaient de l'autre bout du territoire, et qu'ils n'avaient jamais entendues. Ils me disaient: «Tiens! je n'avais jamais entendu raconter ça. Répétez ce que vous avez dit.»

Il est bien connu que la Californie a ceci de particulier, que c'est la seule région de l'Amérique du Nord où l'on trouve l'idée de la création du monde. Partout ailleurs on a seulement affaire à des «démurge» (culture-heroes) qui enseignent à l'homme la civilisation. Ce ne sont pas eux qui ont créé le monde. Le monde existait, et ils l'ont régénéré, ils l'ont changé, une ou plusieurs fois... mais on ne dit mot de création. Comment se fait-il donc que nous trouvions cette idée abstraite de création du monde hors du néant, précisément chez les peuples les plus primitifs de l'Amérique du Nord? On s'attendrait au contraire. Serait-ce que les autres peuples l'auraient oublié dans la suite des siècles? Il y a là une question extrêmement importante. Je n'ai malheureusement aucune solution à y apporter.

Voici la version Achumawi la plus répandue ²⁹:

Renard était le seul homme vivant. Il n'y avait pas de terre. L'eau seulement remplissait tout. «Comment est-ce que je vais faire?» se dit Renard. Alors il se mit à chanter ³⁰ afin de trouver. Il chantait: «Je voudrais bien rencontrer

²⁹ Je l'ai obtenue, en langue Achumawi, et j'en ai analysé chaque mot de façon rigoureuse. La traduction que je donne est fidèle, mais pas littéraire.

³⁰ Qu'on relise ce que j'ai déjà dit à propos de la valeur psychologique du chant et du rythme pour le primitif. Les civilisés ne peuvent se faire aucune idée de ce que «chanter» veut dire pour un Indien. Pour lui ce n'est pas de la musique, c'est de la foi créatrice.

quelqu'un!...» Il chantait là-haut dans le ciel, cherchant par tout. C'est alors qu'il rencontra Coyote³¹. Et il s'écria: «Je m'en doutais bien que j'allais rencontrer quelqu'un!» Coyote lui demande: «Et où est-ce que tu vas donc en voyage comme cela?» Renard répond: «J'ai des soucis. Je me promène un peu partout dans l'espoir de trouver quelqu'un.» «Eh bien, allons-nous en ensemble. On va toujours par deux, d'après ce qu'on dit.» «Qu'allons-nous faire?» dit alors Renard. «Je ne sais pas!» répond Coyote. «Eh bien, essayons de faire le monde!» «Et comment est-ce que nous allons faire cela?» «Chantons!» dit Renard. Et il fit venir une motte de terre par le moyen de sa pensée. Maintenant il la tenait dans la paume de sa main. Et la motte en main, il se mit à chanter. Au bout d'un certain temps il la jeta dans l'espace, et il dit à Coyote: «Ne regarde pas! Ferme les yeux! Quand je te dirai: regarde!, alors tu regarderas.» Et il se remit à chanter. Au bout d'un certain temps, il dit à Coyote: «Regarde! Qu'est-ce que tu vois?» «Je vois là-bas quelque chose de tout petit.» «Ferme les yeux de nouveau!» Et Renard se remit à chanter. Au bout d'un certain temps il dit à Coyote: «Regarde! Qu'est-ce que tu vois?» «C'est devenu plus grand.» «Ferme les yeux encore une fois!» Et Renard se remit à chanter. Et comme cela plusieurs fois, et chaque fois la motte de terre était plus grande. Et maintenant Renard dit à Coyote: «Ferme les yeux! Nous allons sauter maintenant...» C'est comme cela qu'ils sautèrent sur la terre. Et alors, avec leurs pattes, ils se mirent à l'êtirer, de tous côtés. C'est ainsi qu'ils firent le monde. Ils firent venir les montagnes, et la rivière, et l'ours, et le puma, et le cèdre, et le pin, et tout ce qui vit partout. Ils firent tout cela peu à peu. Ils vivaient ensemble dans une maison commune. Ils étaient confrères.»

Et alors commence une série interminable d'aventures, sur un ton tout-à-fait différent. On pourrait l'appeler «L'épopée de Coyote», ou mieux encore «Les Gestes de Coyote, le sire fol et malin». C'est une chaîne d'histoires sans fin. Elles sont toutes, à part quelques rares exceptions, d'une pornographie effroyable. Il y en a tellement que les meilleurs conteurs les embrouillent, oublient un incident, transposent un autre, tout cela d'ailleurs sans que l'auditoire s'en embarrasse le moins qu'ils sautèrent sur la terre. Car le sens littéraire ou dramatique de l'Indien Achumawi n'est pas orienté comme le nôtre, et ne demande ni trame, ni dénouement, ni suite, ni unité. Il ne demande même pas le sens de composition que nous demandons à une peinture. C'est plutôt comme les arabesques d'un mouvement décoratif, ou les variations sur un thème musical.

Dans toutes ces histoires, c'est Coyote³² qui est le héros. Le fonds de

³¹ Un animal entre le renard et la loup, extrêmement commun en Californie.

³² *Canis latrans*. «coyote» vient de l'aztèque *koyo-tl*, par l'intermédiaire de l'espagnol. C'est un animal entre le loup et le renard, et pourtant c'est presque un chien. Il est bien plus rusé que le renard, de l'avis des traqueurs de profession. Les Blancs le détestent parce qu'il dévaste leurs poulaillers, et parce que la nuit son hurlement sinistre et moqueur les réveille en sursaut. Ce hurlement commence par un long cri plaintif et comme plein d'angoisse, et se change tout-à-coup en une série d'aboiements courts et saccadés comme ceux d'un roquet chamailleur. On entend cela quelquefois à cent pas à peine du campement. Les braves «pioneers», qui n'ont peur ni des revenants ni des balles de revolver, n'aiment pourtant pas cela. Aussi ils ne manquent jamais l'occasion de tuer un coyote; malheureusement le coyote

l'histoire est toujours le même. Coyote, par pure malice de cœur, ou par simple niaiserie, fait quelque méchanceté ou commet quelque sottise. Résultat, il se voit placé dans les situations les plus désagréables et les plus saugrenues. Mais il s'en tire souvent grâce à sa ruse. Ou, s'il y perd la vie, il ressuscite de manière ou d'autre, et s'en va penaud mais point pénitent, pour recommencer ses roueries. Tout ce que Renard essaye de faire pour le bien du monde, Coyote fait de son mieux pour l'en empêcher, et toujours il donne comme raison: «On n'a jamais connu ça! C'est pas comme ça qu'on faisait dans l'ancien temps!³³» Renard voulait que l'été dura presque tout l'an. Mais Coyote a insisté qu'il fallait que l'hiver dure plus longtemps que l'été.

Auparavant les animaux renaissaient après la mort. C'est Coyote qui un jour a insisté que quand on meurt, eh bien on doit rester mort! Et il arrive que la première personne à mourir après cet édit ce fut son propre fils.

Il use tellement ses deux femmes, qu'elles finissent par confier leur parties sexuelles à leur mère. Or un jour qu'elle montait l'échelle de la maison, il aperçoit soudain cette énorme chose faite de la coalescence de trois. Il en éprouve un désir insurmontable, bien qu'elle soit sa belle-mère. Et il invente toutes sortes de stratagèmes. Il réussit enfin à la faire camper avec lui dans un lieu retiré, sous prétexte de chasse, et il la force. De retour au village, elle l'accuse, et la horde l'assomme à coups de bâton. On laisse là son cadavre qui devient de plus en plus desséché. Tout l'hiver se passe. Le printemps arrive enfin. Une souris court sur ses os, et cela le réveille. Il s'étire en baillant: «J'ai grand'faim!» Il lève les yeux et aperçoit des cafards qui marchent à la queue-leu-leu sous les poutres du toit. Il s'écrie: «Ha! j'ai toujours de la chance. Voilà une bande de chevreuils...» Il prend son arc et tire. La flèche tue un des cafards et lui retombe sur le nez. Coyote se lève dégoûté, et s'en va chercher dehors des racines pourries de l'an dernier.

Alors qu'il vivait encore avec son compère Renard, il n'était pas marié. De fait, il n'y avait encore aucune femme au monde. Ils vivaient ensemble comme deux célibataires. Quand ils avaient faim, Renard s'approchait du mur, tapait deux ou trois fois sur les poutres du toit, et disait: «Viens, graine de pin!» Et la graine de pin de tomber jusqu'à en remplir un petit panier. Renard avait conseillé à Coyote de ne pas essayer ce truc-là lui-même «parce que tu ne sais pas t'y prendre». Naturellement, à la première occasion qu'il se trouve seul, Renard étant allé chasser très loin, Coyote s'approche du mur, tape sur le toit, et dit: «Viens, graine de pin!» Et la graine de pin de tomber, et Coyote de manger et

n'a pas l'allure fière et insouciant du noble loup (qui a maintenant presque complètement disparu de ces régions). Le coyote se glisse entre les buissons de la façon la plus déconcertante pour le fusil du chasseur, pour aller enfin s'asseoir en pleine vue, sur la colline d'en face, hors de portée. Quant à l'Indien, il a pour le Coyote le même sentiment de tendresse que nous avons pour un mauvais gars qui nous amuse par ses drôleries. Cela n'empêche d'ailleurs nullement l'Indien de le tuer à la chasse, de le manger ensuite, et de s'en faire pelisse pour l'hiver.

³³ Et très souvent le raconteur s'arrête pour remarquer, sans d'ailleurs y avoir été provoqué par aucune question: «Je ne sais pas de quoi il parlait, Coyote, puisqu'avant lui et Renard il n'y avait jamais eu personne. Mais c'est toujours comme cela qu'il disait: on ne faisait pas comme ça dans l'ancien temps. Ah! quel type ce Coyote! Y a pas comme lui au monde!...»

manger, jusqu'à ce qu'il n'en pouvait plus. Mais la graine de pin continuait toujours de tomber, comme de la pluie. Bientôt elle couvrit le sol. Coyote en remplit tous les paniers. Et cela continuait de tomber. Maintenant il y en avait un pied d'épaisseur. Coyote se grattait la tête, mais il ne savait comment arrêter ce déluge. Bientôt il en eut jusqu'au ventre. Il lui fallut grimper l'échelle et se sauver par la porte du toit. Bientôt après, toute la maison éclata sous la pression.

Coyote cause mille ennuis de la sorte à son compère, qui lui pardonne toujours. Mais le comble survint quand Coyote lui mit en pièces sa femme. C'était une petite poupée d'argile que Renard gardait cachée sous les poutres du toit dans son coin. Le soir, dans l'ombre, il la sortait de sa cachette, et Coyote les entendait murmurer tout bas, et faire certains bruits qui l'intriguaient. Il demande à Renard de la lui prêter. Mais Renard refuse: «Tu ne saurais pas t'en servir.» Un soir qu'il n'était pas rentré, Coyote cherche partout dans le coin de Renard, trouve enfin la poupée d'argile, et essaye de la forcer. Mais comme elle n'était pas faite à sa mesure, ses efforts entêtés la mirent en pièces.

Cette fois, c'en fut trop, et Renard attire Coyote dans un guet-apens, et lui casse la tête. Et pour bien finir la chose, il s'en va partout, et à chaque endroit où Coyote avait uriné il gratte le sol et le disperse. Il s'en revient alors chez lui. Malheureusement il avait manqué par mégarde un col dans les montagnes au côté de l'orient, où Coyote avait pissé il y avait très longtemps de cela. Or, au troisième jour, à l'aurore, Renard entendit Coyote qui dévalait la montagne en hurlant. Il fallut l'apaiser avec toutes sortes de cajoleries.

Coyote gardait trois vers solitaires dans son ventre. Il leur demandait toujours conseil. Le plus grand, et le second ver, lui conseillaient toujours de ne pas faire ce qu'il avait en projet. Alors il se tournait toujours vers son troisième, le plus petit. C'est ainsi qu'un jour, il entendit une femme qui appelait de l'autre côté de la rivière. Elle appelait de tous côtés. Elle voulait un chamane pour sa fille qui était très malade. Coyote se trémousse. Il se dit: «C'est moi qu'on appelle. Le Docteur Coyote c'est moi, c'est bien moi, voyons: est-ce que je ne suis pas chamane?» Son grand ver lui dit: «Non, tu sais bien que tu n'es pas docteur, tu n'es pas du tout chamane. Ne te fourre pas dans cette affaire-là. Il t'en cuira!» Coyote grogna: «Tu ne sais jamais dire autre chose que non, ne fais pas ça! C'est tout ce que tu sais dire! Voyons, toi, mon second Ver, est-ce que je ne suis pas chamane?» «Mais non, tu le sais bien toi-même!» «Oh, tu ne vaux rien, tu n'en sais pas plus long que ton frère aîné. Et toi, mon petit Ver Cadet, qu'en penses-tu?» «Eh bien! essaye! tu verras toi-même si tu es chamane ou non.» «Ah! voilà comment il faut parler! Ce petit-là il en sait bien plus long que vous deux grognons.» Et Coyote s'en fut traverser la rivière. Il arrive au village. Il descend dans la maison communale. C'était plein de monde. Coyote s'écrie: «Hé! me voilà, M. le Docteur Coyote, en personne. On m'a dit que vous avez une jeune femme malade ici. Mais comment voulez-vous que je la guérisse? On n'y voit rien du tout avec la poussière que vous faites. Il y a trop de monde ici. Vous n'avez même pas pris la peine d'arroser le sol. Allons, oust! décampez, tout le monde dehors!...» Quand il fut tout seul avec la jeune fille, il se mit à la forcer, naturellement. Et elle de crier. Tant fut que sa mère remonte sur le toit, soulève un coin du cuir qui sert de porte, et jette un regard à l'intérieur. Elle n'y reste

pas longtemps. Elle dégringole l'échelle. Elle saisi une houe. Elle fait pleuvoir les coups sur Coyote, mais il s'acharne à sa besogne. Alors elle jette sa houe, elle l'attrape par le cou, et elle se met à tirer en arrière de toutes ses forces... tant et si bien que son membre se rompit, et resta dans le corps de la malade. Coyote s'échappa sous une grêle de coups, mais il lui manquait quelque chose. Il s'enfuit à travers la rivière. Quand il fut de l'autre côté, il se retourna, il cria: «J'espère que ce qui lui est resté dans le ventre la fera mourir!» La vieille l'entendit. Elle cria de toute sa force: «Et moi j'espère que tu deviendras aveugle!» Et aussitôt Coyote perdit la vue. Alors il demanda conseil à ses vers solitaires. Le plus grand lui dit: «Je te l'avais bien dit!» Le second lui dit la même chose. Le troisième, le plus petit, lui dit: «Va chercher de la résine du pin sucré et frottes-en toi les yeux!» Coyote s'en fut à tâtons. Il trouva enfin un pin. Sa main trouva un morceau de résine. Il la mâcheonna et puis s'en frotta les yeux. Et maintenant il recouvra la vue. Alors il s'écria de nouveau: «J'espère que ce qui lui est resté dans le ventre la fera mourir!» La vieille l'entendit, et elle aussi elle répète sa malédiction. Et la même histoire recommence, et deux fois de suite. Mais cette dernière fois, Ver Solitaire le Cadet lui conseille de ménager sa bile et de ne plus défier la vieille. «Et comment est-ce que je vais recouvrir ma verge?» Coyote demande à son Ver Cadet. «Va chez la Grive. Il est chamane. On ira probablement le chercher. Tu trouveras un truc.» La Grive était un vieux chamane très renommé. Coyote s'en va le voir, mais auparavant il se change en petit garçon. Il s'avance vers la demeure du chamane Grive, tirant sur les lapins, avec un petit arc et des petites flèches, comme font les enfants. La Grive le vit venir. Il savait bien que c'était Coyote lui-même, mais il ne dit rien. Le petit garçon entra et s'assit dans un coin. Bientôt les gens du village arrivent et prient la Grive de guérir la jeune fille. La Grive consent mais ajoute: «Il me faut amener mon petit garçon avec moi. C'est lui qui est mon interprète.» On se met en route. On arrive au village. Cette fois on avait bien pris soin d'arroser le sol de la maison communale. La Grive commence ses opérations. Il chante. Puis il se met à sucer. Il suce les parties génitales, il suce et suce, et bientôt il attrape la verge de Coyote avec le bout des dents, et l'extirpe. Il la crache dans sa main. Coyote, à côté de lui, devenait de plus en plus nerveux. «Voilà le poison!» dit la Grive à l'assistance «et maintenant, qu'est-ce que je vais en faire?» «Jette-le dans le feu!» lui cria-t-on de toutes parts. Il le fit, mais avant qu'elle eut touché les flammes, Coyote l'avait déjà saisie au vol. Il ne lui en prit pas long de grimper l'échelle. Il était déjà dehors avant que personne n'en revint de leur surprise.

Et ainsi de suite. On pourrait en remplir un livre entier, de ces Gestes de Coyote. Ce que je viens d'en donner suffira à en donner l'idée. C'est très important pour le folklorisme comparatif et l'établissement des courants de diffusion ethnologique. Pour n'en donner qu'un seul exemple, il y a toute une série d'incidents secondaires où Renard et Coyote sont remplacés par Martre et Belette, les deux animaux légendaires des Indiens Modocs. D'autre part combien d'autres histoires que je connais par cœur n'ai-je pas reconnu dans la collection du Dr. ROBERT LOWIE?³⁴, recueillie chez les Pante Voisins à l'est.

³⁴ «Shoshonean Tales». Journ. Amer. Folk-Lore. Vol. 37, Nos. 143—144.

Anthropos XXIII. 1928.

C'est aussi très important pour la psychologie, surtout la psychologie analytique, et l'étude de la pensée symbolique, car ici nous nous trouvons en plein symbolisme cru, tellement cru et tellement peu déguisé que ce n'est même plus du symbolisme.

Mais qu'est-ce que cela a à voir avec la religion? On y trouve l'esprit religieux primitif, le *tinihowi*, réflété maintes fois, comme d'ailleurs toutes les autres manifestations de la vie primitive. Mais ces histoires de Coyote, en elles-mêmes, ne sont nullement des mythes.

D'autre part, comparons-les au folklore assez semblable des Pomo (qui eux possèdent un système religieux déjà bien défini), ou des Miwok. Qu'on lise par exemple les «Miwok Myths» de E. W. GIFFORD, ou «The Creator Concept among the Indians of North Central California» de EDWIN LOEB (Amer. Anthr. Vol. 28, No. 3), ou le livre du Docteur Merriam sur les légendes des Miwok. Quelle différence dans l'ampleur, la dignité, l'effet dramatique! La littérature s'épure. Coyote est de moins en moins le «Sire Fol et Malin»; il devient *gunula butsigee hee mip*: Grand-père Coyote (tout en conservant quand même à peu près la moitié de son caractère bouffon dans la littérature Pomo-Miwok); il devient même enfin Marumbda, le dieu Marumbda, paternel et digne, Créateur du monde, à qui l'on adresse des prières, ou son frère Kuksu, l'énigmatique et mystérieux, l'âtre humain à tête d'oiseau³⁵. Quand j'ai essayé d'expliquer, tout cela à mes amis Achumawi, j'ai eu autant de succès que quand j'ai tenté de leur expliquer le «God» des Blancs!

J'en arrive même à croire que le mythe de la création, tel que je l'ai donné plus haut, (ou ses variantes, qui sont nombre), ne sont que des importations relativement récentes. Ce mythe a dû venir du nord, ou du sud, ou de l'ouest, ou de l'est, que sais-je? mais il ne sent pas l'Achumawi. Il ne sent pas l'Achumawi au fond, quoiqu'au dehors il est habillé à l'Achumawi de façon assez correcte.

Peut-être le lecteur voit déjà où j'en viens: l'idée de Dieu a son origine dans l'esprit littéraire et imaginatif, pas dans l'esprit religieux primitif de la victoire. A mesure que la civilisation s'épure et se complique, la pensée primitive, de plus en plus mal à l'aise dans le magma chaotique où le psyche se mêle inextricablement à la réalité extérieure, cherche de plus en plus les formules qui doivent la sauver, qui doivent la tirer hors de cet océan houleux. C'est ainsi que la religion rituelle fait son apparence. Et c'est alors qu'elle s'attire, qu'elle s'accapare, hors de sa propre voie, la force dramatique et littéraire du héros du demiurge.

* * *

³⁵ Il se peut qu'il y ait eu ici un entrecroisement de personnalités mythiques, et que Kuksu soit le descendant de Renard des Achumawi, et non pas, comme je le crois, un dédoublement de Coyote devenu Dieu. Tout cela demande énormément d'études assidues, ou plutôt de recherches «in the field». Malheureusement, elles n'auront jamais lieu, car la plupart des vieux Indiens Pomo, Miwok, ou Wintun, que se rappellent encore les anciens mythes, mourront tous dans les dix prochaines années.

Conclusion.

Je me sens coupable d'avoir, dans cet exposé de la psychologie religieuse des Achumawi, entremêlé trop de théories. Que le lecteur me les pardonne (je n'ai pas toujours été capable d'oublier mes habitudes de pensée de civilisé), et qu'il les oublie!

Je voudrais qu'il en retienne seulement l'impression que j'ai voulu donner: que la vie des peuples les plus primitifs est toute faite de sentiment religieux, mais c'est une religion vague, diffuse, sans formules, sans dogmes, en un mot sans forme précise. C'est l'esprit mystique par excellence.



Das Verbum im *Kondjara*¹. Verbesserungen und Zusätze.

Von Dr. ERNST ZYHLARZ.

In dem gleichnamigen Aufsatz „Anthropos“ XXI (1926 [S. 244—263]) hatte der Verfasser des Vorliegenden den Versuch unternommen, theoretische Gesichtspunkte für den Bau des Verbums dieser Sprache zu gewinnen, resp. die Vorstellungsmomente festzuhalten, welche beim Gebrauch bestimmter „Formen“ wirksam wären. Mangel geeigneter Textaufnahmen verbot es eo ipso, darüber hinauszugehen.

Das damals zur Verfügung stehende Material ist inzwischen seitens MEINHOF's um zwei weitere Publikationen aus TUTSCHEK's Nachlaß gewachsen, nämlich durch eine Prosaerzählung „Als wir Hirten waren“ und die ziemlich umfängliche Lebensbeschreibung MUSALAM's, TUTSCHEK's Dieners. [Z. E. S., 1926.]

Damit bot sich die Möglichkeit, unvoreingenommen von dem bis dahin gegebenen Standpunkt aus eine Probe aufs Exempel anzustellen, inwieweit die verbalen Eigenarten des *Kondjara* bereits erfaßt sind und wofür noch Anhaltspunkte fehlen.

Von der Phonetik abgesehen, deren endgültige Festlegung noch in der Zukunft liegt, kann nunmehr die Sache in ihren großen Umrissen als erledigt gelten und das *Kondjara* in die Reihe der grammatisch bekannten Sprachen eingereiht werden, wenngleich hier wie bei so manch anderem „bekannten“ Idiom Afrikas das darin herrschende Intonationsmoment noch seiner Erledigung harret.

Was die Theorie des Verbums in obgenanntem Aufsatz betrifft, hat die Überprüfung derselben an der Hand des neuen Materials ergeben, daß die in den Abschnitten I, II A und B sowie III vorgeführten Gedankengänge im Wesen dem Tatsächlichen entsprechen; dagegen muß Abschnitt II C als irrig ins Bereich der „Formen“ gezogen und daher als verfehlt erklärt werden. Es gibt weder ein Kausativ noch irgendwelche „Formen“ eines Futurums, mag man sie so oder Intentiv oder dgl. benennen. Konjunktionen irgendwelcher Art, mögen sie auch noch so nahe an das Verbum herangezogen werden können, berechtigen noch nicht, den so entstehenden Verbalkomplex als „Form“ anzusehen, solange sie nicht prinzipiell untrennbar mit dem Verbum verbunden auftreten. Solche Verbal-komplexe gehören folgerichtig ins Gebiet der Syntax.

Im einzelnen wäre in der Einleitung die vermutete Etymologie des Wortes *kuenniu* „Weib, Mädchen“ als **kué-n-ya* richtigzustellen, da in ihm das Wort *nu* „Schwester“ enthalten ist. Wir haben bisher folgende Kinderbezeichnungen festzuhalten:

kwe Kind, Plur. *dogola*

kwe-dɛ Knabe, Plur. *dogola keya*

kwe-nu Mädchen, Plur. *dogola *keni*

Des ferneren erübrigen sich Vermutungen über *kinɔ-si*, in welchem MEINHOF ein Verbum sehen wollte. In Wahrheit handelt es sich um eine vollere Form des

¹ Cf. „Anthropos“, XXI (1926), S. 244—63.

Personalpronomens; an die Pronominalpräfixe tritt bei stärkerer Hervorhebung *-ih*, *-ihq* oder *-ihqn* heran, z. B.:

ka nato' ki dj-ihq an-gou-ba! „Ich bleibe heute nicht mit dir zusammen!“ (HIRT.)

b-in wo-na „Ihr Hirten!“ (HIRT.)

ki ki b-ihqn dule a-kam-ba ki! „Wir sind mit Euch nicht mehr Freund!“ (HIRT.)

ki ye-n der b-ero d-ihq-si! „Mit dem mögt Ihr streiten!“ (HIRT.)

Das in MUSALAM's Biographie häufige *kihq-si* entspricht in seiner Bedeutung bald: *andi-ro*, bald: *andi-tu* des Kanuri, also entweder „uns“ oder „was uns betrifft“ = wir.“

Dementsprechend ist MEINHOF's Beispiel aus dem Liede der Verlassenen der Fremde:

k-ihq-si ki duiñ kwe k-el na s k-aula... mit: „Was uns betrifft, wollte ich mich mit meinem Kinde aufmachen“ usw. wiederzugeben.

Gleicherweise lautet dann die Übersetzung des Beispiels S. 261 (unten) in obgenanntem Aufsatz:

bi b-ō na som b-qn; ba niñ b-ihq-si duen ase k-el-a-gi-siñ: „Gehet hin und setzt Euch zu Tisch; Euch wird man Euere Speise (schon) bringen.“

Was das Verbalssystem betrifft, mag nunmehr kurz zusammengefaßt werden:

1. Das *Kondjara* bedient sich einer Präfixkonjugation, d. h. das Subjekt wird durch stehende Pronominalelemente ausgedrückt, welche dem Verbalstamm vorangehen, auch in Fällen, wo das Subjekt bereits nominal oder pronominal genannt war. Ursache hiefür resp. für die Konservierung dieses, den bantoiden Prähamiten-Spracheneigenen Prinzips mag der Schutz des Anlautvokals eines Verbums vor Schwund im Falle vorangehenden Vokalauslauts gewesen sein. (Die Mehrheit der *Kondjara*-Verba lautet vokalisiert an.) Die Subjektspräfixe lauten:

Singular	Plural
1. Pers. (<i>a-</i>)	1. Pers. <i>k-</i>
2. „ <i>dj-</i>	2. „ <i>b-</i>
3. „ —	3. „ <i>k-</i>

2. In der 3. Pers. Sing. steht nicht selten eines der beiden Objektspronomina *ki* (superior), resp. *dji* (inferior) als Präfixe *k-*, resp. *dj-* unter eigentümlicher Vermischung objektiver und subjektiver Reflexion². Bei diesem Gebrauch der Objektspronomina spielen, wie seinerzeit schon gezeigt worden (cf. Das Verbum im *Kondjara*, I a), die Vorstellungskategorien Groß : Klein, Stark : Schwach, Mehrheit : Minderheit, Hoch : Nieder, Mann : Weib, Nahe : Fern etc. hinein.

Beispiele für subjektiven Gebrauch:

na ini ba duiñ ya ka-si ki dj-undi „und da ließ mich denn meine Mutter“ (scil. dem Wunsche des Oheims folgend) [MUSALAM, cap. IV].

na ye ba ka-si kis k-ua „und sie sprach weiter zu mir“ (als Vorgesetzte) [MUSALAM, cap. VI].

² Der Verfasser wurde zu diesem Gesichtspunkt von MEINHOF mit Recht auf ähnliche Vorgänge im Masai aufmerksam gemacht. Im *Kondjara* erscheint die pronominale Objektsbezeichnung jedoch ungleich straffer als es derzeit im Masai üblich ist.

Beispiele für objektiven Gebrauch:

na la ba ka-si duiñ ya-le kis dj-ai-niñ „und dann tat er mich wieder zu meiner Mutter“ [MUSALAM, cap. V].

na ini ba daiñ sid niñ ye-si dj-undi na kamal-iñ iri niñ k-ai-e „da erlaubte es ihm mein Herr und tat ihn auf das Kamel hinauf [MUSALAM, cap. XXIV].

Das letzte Beispiel ist durch den Wechsel der objektiven Reflexion, da die erste Handlung an einem kranken Sklaven erfolgt, die zweite jedoch in bezug auf ein großes Tier (Kamel) geschieht, besonders instruktiv.

3. In der 3. Pers. Plur. kann an Stelle des gewöhnlichen Subjektspräfixes *k-* bei objektiver Reflexion auf Inferiores *dj-* gebraucht werden; somit herrscht also, wie seinerzeit gesagt worden, hiebei das Prinzip der Polarität, z. B.:

daiñ sid bunduk niñ alda ini niñ alañ toro-ña korrau-iñ dj-e niñ „unser Herr schoß die Flinte ab zu dem Zweck, daß die Hyänen weg liefen“ [MUSALAM, cap. X].

(Vgl. auch Verbum S. 248 oben.)

4. Wie bekannt, haben die Objektspronomina starke Tendenz, dem Verbal-komplex nahezukommen und nicht selten innerhalb dessen Glieder zu treten.

Beispiel für rein objektiven Gebrauch des als Objektspronomen bisher nur in Kurzform bekannt gewesenen *dji*:

duiñ mani dji ua kis ka-si „dies sprach mein Kamerad zu mir“ (HIRT).

5. Durch den Antritt bestimmter Suffixe an den Verbalstamm wird eine bestimmte Aktionsqualität gekennzeichnet, bedingt von der Situation der Verbalhandlung, resp. dem Verbalinhalt. Diese Nuancen der Aktionsqualität, denen seinerzeit die Bezeichnungen:

- a imperfektivisch = laufende Handlung
- o (-u) perfektisch = erledigte Handlung
- i punktuell = spontane Handlung
- e habituell = gewohnheitsmäßige Handlung

gegeben wurden, zeigten sich auch in dem neuen Textmaterial in buntem Wechsel verwendet, so daß zu dem bereits Gesagten nichts Wesentliches hinzugefügt zu werden braucht.

Auch zahlreiche Fälle kombinierter Situationssuffixe konnten beobachtet werden u. a., z. B.:

kalñ ku koro 'b-o-e-i „unsere Rinder tranken Wasser“ (HIRT)
'akil-o-i „ich sah“
k-l-o-i „wir gingen“
ki ye k-oñ-o-e „ich blieb bei ihr“ } [MUSALAM, cap. VII]

6. Die in II C a 1 besprochene Suffixerweiterung *-n* fand sich auch in dem neuen Material TUTSCHKE's nicht vor.

7. Durch den Antritt eines Suffixes *-ñ* erhält das Verbum reflexiven Charakter, z. B.:

- <i>abu</i> „tragen“	- <i>abu-ñ</i> „mit sich nehmen“
- <i>afu</i> „werfen“	- <i>afu-ñ</i> „sich werfen, springen“
- <i>ai</i> „halten“	- <i>ai-ñ</i> „fangen, suchen“
- <i>alu</i> „sehen“	- <i>alu-ñ</i> „wissen“
<i>fi</i> „machen“	<i>fi-ñ</i> „sich aufmachen, gehen“
- <i>ar</i> „verschließen“	- <i>ar-in</i> „sich weigern“

Diese Form des Verbums kommt, wie seinerzeit schon erwähnt, auch in Kombination mit den in Punkt 5 genannten Suffixen der Aktionsqualität vor.

8. Während man die bisher besprochenen Verbalkomplexe (Punkt 5 und 7) in der Tat noch als Formen ansprechen kann, da hier eine konstante, innige Verbindung mit dem Verbalstamm besteht, ist dies bei der nunmehr zu besprechenden Verbalkonstruktion nicht mehr opportun. Es betrifft dies die von MEINHOF als Kausativ-, vom Verfasser des Vorliegenden als Indirektivform bezeichnete Konstruktion des Verbums mit dem objektsbezüglichen Element *si*, welches pro oder enklitisch zu *s* verkürzt erscheint. Diese Verbalkonstruktion drückt, wie gesagt, objektsbezügliche Richtung der verbalen Handlung aus, wird also am besten als applikativer Verbalkomplex zu benennen sein.

Die Objektspartikel *si* zeigt, wie solches schon bei dem Objektspronomen (Punkt 4) zu erwähnen gewesen, die Tendenz, dem Verbum möglichst nahe-zukommen. Außerdem legt das *Kondjara* sichtlich auf die objektive Direktion sehr großes Gewicht, denn nicht selten weist das indirekte Objekt selber das enklitische -*si* auf, während gleichzeitig die Indirektive noch ein-, zwei- oder mehrfach am Verbalkomplex zum Ausdruck kommt, geradeso wie auch ein Objektspronomen in und außer dem Verbalkomplex wiederholt gesetzt werden kann (cf. Verbum III a). Dieses indirektive *si* kann auch mittels des beim Reflexiv und auch sonst in der Sprache vielfach gebrauchten ursprünglich lokalen Suffixes -*ñ* (wörtl. an, bei, her) zu *si-ñ* verstärkt werden. Einige Beispiele mögen das Gesagte verdeutlichen:

duñ diu illa ba ka duñ ya-si-s amini-s „jene meine Ziege sandte ich an meine Mutter.“ [MUSALAM, cap. I.]

na ye ba k-ihò-si ki-si-ñ keñ loda amini ki-si-ñ „und er übersandte uns seinen Lohn.“ [MUSALAM, cap. I.]

na ini ba ka dogola keñ-si nih daura-sl nih s-io „und da geleitete ich die Mädchen ins Feld hinaus“ [MUSALAM, cap. V.]

na ye-si ba dai s-i „und ich holte Stroh für ihn.“ [MUSALAM, cap. XXV.]

9. Bei gedachter Objektsdirektive nach mehreren Richtungen ist diese pleonastische Objektsbezeichnung ohne weiteres verständlich. Zu erwähnen wäre nur, daß bei direkter und indirekter Objektsanzeige das direkte Objekt dem indirekten vielfach vorangeht. Es heißt meistens *ki-si*, *ki-si-ñ*, resp. *dji-si*, *dji-si-ñ*, seltener umgekehrt, z. B. *duñ ya ka-si-ki dj-undi* „meine Mutter ließ mich“ (scil. bleiben).

10. Mit dem über den applikativen Verbalkomplex hier Gesagten erübrigen sich alle Prä- und Suffixkombinationen der mit *s*, *si* oder *si-ñ* konstruierten Verba in den Beispielen zu Verbum II C a 3 u. 5 sowie C b 2 u. 4. Man könnte wohl beim ersten Anblick solcher Komplexe an bestimmte „Formen“ denken, bei näherem Zusehen jedoch ergibt sich, daß das seinerzeit in III a Gesagte allein für die Beurteilung der applikativen Verbalkomplexe gelten kann. Offen möge hier nur noch die Frage bleiben, ob das Suffix -*si* etwa aus *s + i*

entstanden ist. Fast hat es den Anschein, als ob dies, was seinerzeit so leichtthin angenommen worden, zumindest historisch anzusetzen wäre. Wenn z. B., wie nicht undenkbar, die „Konjunktion“ *a-saḥ* (objektiv: *a-gi-saḥ*), welche wir mit „daß“ übersetzen, verbaler Natur wäre, dann haben wir darin vielleicht ein Seitenstück zu dem II a 5 genannten *seḥ* (Variante von *siḥ*) zu sehen und das *i* des *-si* wäre wirklich ein Suffix der Aktionsqualität.

11. An die Spitze eines zu negierenden Verbalkomplexes tritt, wie II c b 1 gezeigt worden, eine Negativpartikel *a-*, respektive *a-ḥ-*, während dem ganzen Komplex das bekannte Element *ba* nachgestellt wird. Letzteres ist, wie nunmehr feststeht und auch seinerzeit vermutet worden, keine Negation und muß auch nicht unbedingt gebraucht werden, denn MUSALAM schreibt einmal: *duiḥ ya ba a-ḥ-l-a* „meine Mutter wollte nicht“. [cap. IV.] Es fragt sich nur, ob das *ba* der Negativkonstruktion denselben Ton hat wie die Konjunktion *ba*.

12. Die II c b 5 erwähnte Konstruktion mit einem dem Verbum vorangestellten *kan* kommt ebenso wenig als die oben (Punkt 6) erwähnte Konstruktion in TUTSCHER's Material vor. Beide gehören nur dem von MEINHOF aufgenommenen Sprachenmaterial an³.

13. Eine Aufstellung temporaler und modaler „Konjugationsformen“ des *Kondjara* ist inopportun, da es solche „Formen“ im Sinne der formellen Grammatik darin nicht gibt. Allein die Sprache besitzt dennoch die Möglichkeit, all das, was in anderen Sprachen durch eigene Formen hinsichtlich Zeit oder Modus ausgedrückt wird, mittels entsprechender Partikeln anzudeuten, teils im Anfange des Satzkomplexes, teils in größerer oder geringerer Nähe des Verbalkomplexes. Die wichtigsten dieser syntaktischen Elemente (bei TUTSCHER) sind:

<i>ini</i> (<i>innī</i>) „da“	<i>ada</i> „wenn“
<i>la</i> (<i>hilla</i>) „dort“	<i>ki-s</i> „zudem, auch“
<i>in</i> „so“	<i>ba</i> }
<i>in-si</i> „also, derart“	<i>ba-ḥ</i> } „nun, aber“ [wörtl. „nehmend“ !]
<i>na</i> „und, ferner, daß“	<i>a-laḥ</i> }
<i>in-na</i> „als“	<i>a-saḥ</i> } „daß, auf daß“
<i>na-mo</i> „bis, so daß“	<i>a-gi-laḥ</i> }
<i>ni</i> }	<i>a-gi-saḥ</i> }
<i>ni-ḥ</i> } „weiter, in der Folge“	

Die weitaus häufigste Partikel dieser Art bei MUSALAM ist *niḥ*, eben jene, welche von MEINHOF als Exponent eines Futurums und dieser Auffassung folgend vom Verfasser des Vorliegenden als Exponent eines unbestimmten Intentivums angesehen worden ist (cf. Verbum II c a 4 und b 3). In Wahrheit handelt es sich um ein Element der syntaktischen Kontinuität, welches jedem Redeteil beigelegt sowie dem Verbalkomplex vor oder nachgesetzt stehen kann.

Ein Musterbeispiel hierfür ist u. v. a.:

na ba ki ye-ḥ' niḥ sabar k-a niḥ; na ba k-el-a niḥ na boru dik niḥ k-akil-o; hilla ba ki niḥ k-oḥ-o niḥ „und in deren Begleitung machten wir

³ Scheint übrigens nicht durativ, sondern eher momentanen Zustand anzeigend gebraucht zu sein.

die Reise; und wir kamen weiter und erblickten eine Stadt; dort nun blieben wir“ [MUSALAM, cap. XXII].

Irgendwelche „Form“ wird dem Verbum durch die Partikel *niñ* also nicht gegeben. Was den Vokal derselben angeht, mag bis auf weiteres das oben (Punkt 10) über *siñ* Gesagte gelten.

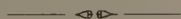
14. Eine allgemeine Charakteristik des Verbums im *Kondjara* muß stets von der außerordentlich starken Objektivierung der verbalen Handlung ausgehen. Die Direktive des Verbums von und zum Objekt, vom Subjekt her zum näheren und fernerer Objekt hin, in bezug oder beim Subjekt beginnend oder auf dieses hin reflektierend, rückwirkend auf ein Objekt usw. in sich oder anderwärts bestimmt, bildet die große Dominante des Verbalcomplexes. Die Direktion der Handlung, vielfach nach mehreren Richtungen, bis zum scheinbaren Pleonasmus gesteigert, überholt in vielen Fällen selbst die für dieses Prinzip vorbildlichen Hamiten-Sprachen einschließlich deren Charaktertyps im Punkte der Objektsdirektive, des Somali.

Hier wie dort haben wir als Ausgangspunkt der Objektsdirektive und Reflexion die Lokalvorstellung, im Somali: *sō* „her“ und *sī* „hin“, im *Kondjara*: *-ñ* „bei“ und *-si* „hin“. Dazu kommen im *Kondjara* noch die objektiven Kategoriedemonstrativa *ki* (superior) und *dji* (inferior), die in wechselnder, bald lockerer, bald engerer Verbindung mit den beiden Lokaldirektiven gekoppelt auftreten können und ein starkes Sprachgefühl für die Lösung und Auffassung all dieser Objektsnuancen erfordern.

Ein weiteres Charakteristikon bildet die ganz untergeordnete Rolle all dessen, was wir Tempus eines Verbums nennen. Was die Sprache an „Formen“ besitzt, geht lediglich auf Aktionsqualität und subjektive Reflexion, das zeitliche Moment ergibt sich entweder aus dem Zusammenhang oder Gebrauch einer Satzpartikel, z. B. *la* „dort“; zeitlich: „hernach“; gelegentlich fällt auch temporales Perfektum mit der perfektiven Aktionsqualität zusammen. Die perfektive Aktionsqualität bezieht sich nämlich bloß auf den Inhalt des Grundverbums; diese ist es, welche als vollendet gekennzeichnet wird, nicht aber die Handlung des Satzes. Nur dort, wo perfektiver Modus der Verbalhandlung mit dem zeitlichen Handlungsverlauf des Satzes zusammenfällt, wird gleichzeitig temporales Perfekt damit angedeutet.

* *

Anmerkung. Druckfehler: Verbum II C a 3 (S. 256). In der vierten Zeile lies *-si* (statt *-k*) und Nomen statt Namen.



Proverbes, maximes et sentences Tays.

Par J.-B. DEGEORGE, missionnaire apostolique, des Missions Etrangères de Paris, à *Yên Khuong* (*Muong Deng*), province de *Thanh Hoa*, Annam.

(Fin.)

113° *Phù hằng non . bọ lóp;*

Homme riche se coucher pas dormir;

phù khó non bọ tiến.

homme pauvre se coucher pas se réveiller.

Le riche ne peut dormir profondément, il est inquiet au sujet de ses biens;

le pauvre dort tranquillement, il n'a pas d'inquiétude.

114° *Jự dĩ, kln chếp;*

Être bien, manger bon;

jự chếp, non lóp.

être malade, se coucher dormir.

Quand on est bien portant, on mange avec appétit;

quand on est malade, on préfère dormir.

115° *Tùng yêu, tủng jắk,*

En même temps chérir, en même temps pincer;

tủng hắk, tủng miu.

en même temps aimer, en même temps pincer en tordant.

En même temps que l'on chérit, que l'on aime, on pince.

Tout en aimant quelqu'un, on sait aussi le reprendre quand il fait une sottise.

116° *Mi năm, sò mi pá;*

Être eau, alors être poisson;

mi na, sò mi khâu.

être champs, alors être riz.

Où il y a de l'eau, il y a du poisson;

où il y a des champs, il y a du riz.

Si l'on s'établit près d'un cours d'eau, on aura du poisson;

si l'on cultive des champs, on aura du riz.

117° *Siá mắk mĩl, thim mắk pā páy sắp.*

Perdre le couteau, jeter le coutelas aller suivre.

Quand on perd son couteau, jeter son coutelas.

Se décourager. Jeter le manche après la cognée.

118° *Kũn jóng lơ, không kọ jóng năn.*

Homme manière quelle, biens aussi manière cette.

Un homme de telle condition possède des objets, instruments, meubles de cette condition.

- 119° *Bũn hợp, chốp ngóí.*
 Bien s'assembler, assembler uni.
 Le bonheur s'assemble.
 Se dit d'un jeune homme et d'une jeune fille qui s'aiment et finissent par s'unir.
- 120° *Nãm pẻhẻ hỏn, pủ ma đẻng kẻm.*
 Eau pas encore chaud, crabe venir rouge foncé.
 L'eau, dans laquelle on le fait bouillir, n'est pas encore chaude, que le crabe devient cramoisi.
 Se dit d'un individu qui a commis une faute, et qui proteste de son innocence avant qu'on ne l'interroge.
- 121° *Sủa khỏp mú, mẻn mú ảỉ kẻmpả;*
 Tigre mordre cochon, être cochon aîné orphelin;
fay mảy phả, mẻn phả ảỉ bọ mỉ mĩa.
 feu brûler cloison, être cloison aîné garçon pas avoir épouse.
 Si le tigre enlève un cochon, il se trouve que c'est le cochon d'un orphelin;
 si le feu brûle une maison, il se trouve que c'est la maison d'un jeune homme non encore marié!
 Le pauvre a toujours de la malechance.
 Un malheur n'arrive jamais seul.
- 122° *Kủn đỉ, sỏ đỉ sảỉ sảỉ;*
 Homme bien, alors bien continuellement;
Phủ mảỉ, sỏ mảỉ ỏỏ ỏỏ.
 homme malheureux, alors malheureux continuellement.
 L'homme heureux a toujours de la chance;
 L'homme malheureux a toujours malechance.
- 123° *Sỉ pỏ, sỏ pẻn quỏn;*
 Epoque père, alors devenir chef;
sỉ lỏn, sỏ pẻn jỉn bọc ó¹.
 époque neveu, alors devenir renard bọc ó.
 Le père était un chef, un grand personnage;
 le descendant est un renard bọc ó, un homme sans autorité.
 Se dit de la décadence d'une famille.
- 124° *Huả lảỉ pủỏng, sỏ mảỉ;*
 Palissade beaucoup claisons, alors solide;
nỏng pỉ lảỉ chỏn mảỉ tỏ hửng.
 frères beaucoup rangée solide autant longtemps.
 La palissade qui a beaucoup de claisons est solide;
 Les frères nombreux et unis sont forts pour longtemps.
 Union dans la famille. L'union fait la force.

¹ Renard bọc ó = sorte de renard.

- 125° *Nỗk kuông khân ọk; nỗ nọk khân khai.*
Oiseau dedans chanter sortir; oiseau dehors chanter entrer.
L'oiseau qui est à l'intérieur chante pour sortir;
l'oiseau qui est à l'extérieur chante pour entrer.
Se dit d'un homme jamais content de sa situation.
- 126° *Nỗk chọk nĩ, nỗ tí khai.*
Oiseau moineau fult, oiseau tí entre.
Le moineau part, l'oiseau tí vient.
Tel s'en va, tel autre le remplace.
Allusion au naturel nomade des Tays: assez souvent, dans les villages,
des familles s'en vont, d'autres viennent les remplacer.
- 127° *Sám mũ, nhĩi huon; sám búon, nhĩi bàn.*
Trois jours, changer maison; trois mois, changer village.
Tous les trois jours changer de maison;
tous les trois mois changer de village.
Jamais content où l'on est.
Même interprétation que le dicton précédent.
- 128° *Sặng ết huon sám buon, nhĩn khò;*
Ordonner faire maison trois mois, sentir près;
sặng áu pơ sám mư, nhĩn káy.
Ordonner prendre femme trois jours, sentir loin;
On a décidé de faire sa maison dans trois mois, on trouve que c'est
proche, que le temps est court;
On a décidé de prendre femme dans trois jours, on trouve que c'est
loin, que le temps est long.
L'appréhension du travail fait trouver l'attente courte;
l'amour du plaisir fait trouver l'attente longue.
- 129° *Lĩng vạy chuộp mẫy dọk.*
Singe rapide rencontre arbre pourri.
Le singe trop précipité rencontre une branche pourrie, et tombe.
Précipitation nuit.
- 130° *Pạk vạy siá sing; tín vạy siá mẫy.*
Bouche rapide perdre biens; pied rapide perdre arbre.
La parole précipitée, irréfléchie cause dommage.
Qui grimpe à l'arbre d'un pied trop rapide, tombe.
- 131° *Khần pu nĩ, hẻn tặm; lảm pu no, hẻn sủng.*
Monter montagne cette, voir petit; considérer montagne cette, voir élevé.
Grimpé sur cette montagne-ci, on la trouve petite;
Considérant la montagne là-bas, on la trouve élevée.
Tel, toujours mécontent de sa position, trouve plus avantageuse la
situation qu'il n'a pas.

132° *Chàng bọk lūk, dầy kẩn chĩn káp nằng³,*

Habile ordonner enfants, pouvoir manger viande et peau.

bọ chàng bọk lūk dầy từ kẩn, từ bèn.

pas habile ordonner enfants pouvoir tenir baillon, tenir faute.

Qui sait élever ses enfants, bénéficiera de leur habileté, et mangera beaucoup de bête de basse-cour ou de la forêt, que ses enfants élèveront ou tueront;

Qui ne sait élever ses enfants, porter a baillon, n'aura rien à manger, de leur industrie et habileté, et aura à supporter les suites de leurs fautes.

133° *Nha khá kẩn dĩ;*

Ne tuer homme bon;

nha tí kẩn khữn.

ne frapper homme mérite.

Ne tue pas un homme honnête;

ne frappe pas un homme vertueux.

Ne commets ni cruauté ni injustice.

134° *Kàng kẩn khâu, kàng náo;*

Plus manger riz, plus froid;

kàng ét sáo³, kàng bũm kàng biều.

plus faire fille, plus rugueux plus tordu.

Plus on mange du riz, plus on est frileux (en hiver);

plus une jeune fille fait la coquette, plus elle est rugueuse, tordue, c'est-à-dire plus elle est vilaine, défigurée.

135° *Kay kắtắk, jin kọ bọ hũ; chũ bọ sắng, mắn kọ bọ ma.*

Poule caquette, renard aussi pas savoir; amant pas avertir, il aussi pas venir.

La poule sauvage caquette, le renard ne l'entend pas;

l'amante n'a pas prévenu, il ne vient pas⁴.

Se dit de deux jeunes amoureux: l'un attend l'autre qu'il ne vient pas parce qu'il n'a pas été prévenu du rendez-vous.

136° *Kẩn tắm khâu ba diều bọ huông;*

Personne fouler riz poignée un pas tomber;

má hẩu tuớng bẹk sắk hóm tí.

chien aboyer saluer porter pilon chasser frapper.

Une femme égrène le riz, d'une poignée il n'en tombe pas un grain; un chien vient aboyer, elle prend son pilon, pour le frapper, le chasser.

Se dit d'une femme paresseuse, qui ne s'applique pas à sa besogne, et qui l'interrompt pour s'amuser à ceci cela.

³ Quand les Tays mangent une bête, que ce soit un animal domestique: chèvre, porc, buffle, ou une pièce de gibier: singe, cerf, ours etc., ils ne l'écorchent pas. Ils se contentent de flamber la peau, qu'ils mangent comme tout le reste. Dans ce proverbe, l'expression «manger de la viande avec la peau» à la signification générale de «manger beaucoup de pièces de gibier.»

⁴ *ét sáo* = mot à mot: faire la jeune fille; sens: faire la coquette, faire la demoiselle.

⁵ La rencontre du renard et de la poule sauvage est une allusion aux rendez-vous que se donnent les amoureux dans les bois. Le dicton no 135 relève ce détail de mœurs tays.

137° *Kũn nà ná jông bơ ngóa;*

Personne visage large manière feuille figuier;

páy tá⁵ chũm phua mua hươn lăk lúá;

aller rive décrier mari revenir maison voler bois;

bọ du hũa bọ du hủok⁶.

pas garder palissade pas garder ?

Femme, à la figure large comme une feuille de figuier; qui va ou ruisseau, décrie son mari, revient à la maison (désœuvrée), vole du bois de chauffage (au lieu d'aller en chercher), n'entretient pas la palissade de la maison (la bassecour qui est dans la palissade).

Se dit d'une femme peu sérieuse, bavarde, paresseuse.

138° *Kọi nghiệu lăm kieu páy pạ;*

Croupion incliné beaucoup séduire aller forêt;

niêu đư chũ mi kũ páy pạ.

incliner prendre amant avoir compagnon aller forêt;

Croupion incliné qui incite à aller dans la forêt;

qui séduit quelqu'un pour en faire un amant pour la suivre dans la forêt.

Se dit d'une jeune fille enjôleuse qui ne cherche qu'à séduire, flirter et s'amuser.

139° *Phũ nhĩng khong khái; phũ chai khóng sôk*

Personne femme chose vendre; personne homme chose chercher.

La femme est une chose que l'on vend;

l'homme est une chose que l'on cherche.

Allusion au mariage chez les Tays, où le jeune homme paye à ses beaux-parents le prix de sa fiancée, tandis que celle-ci et ses parents, n'ont qu'à chercher, sans rien dépenser, le jeune homme dont ils veulent faire leur gendre et mari.

Voir l'étude du R. P. BOURLET sur le mariage chez les Tays, dans l'«Anthropos», année 1907, p. 355.

140° *Bọ bịn ká nai; bọ kái ká mế.*

Pas passer prix mère de la femme; pas dépasser prix mère.

La somme d'argent qu'on exige pour marier une jeune fille ne doit pas dépasser celle qu'a coûtée sa mère.

⁵ Le *tá* est le bord du cours d'eau, ruisseau, torrent ou rivière, où les gens du village, surtout les femmes vont puiser de l'eau, laver vêtements et légumes et même se baigner. Naturellement, ce lieu de rencontre est aussi un lieu de commérages.

⁶ *Hủok* fait pendant au mot *hũa*, et lui-même n'est jamais employé seul, et n'a aucune signification. Nous avons parlé dans «l'Anthropos», en 1923, de ces sortes de parallélismes de morts.

141° *Tók pu duôi, tók huôi nãm;*

Tomber montagne *duôi*, tomber ruisseau eau;

creuser profond enterrer recouvrir.

khât lưk phăng thuôm.

Aller sur la montagne *Duôi* aller sur le ruisseau;

creuser profond pour enterrer, et recouvrir la tombe.

Se dit d'un fiancé, qui n'ayant rien pour payer le prix de sa femme, doit suivre ses beaux parents partout où ils iront, sur la montagne, ou près des cours d'eau. Quand ceux-ci seront morts, alors seulement il les abandonnera, les oubliera, pour habiter où il voudra, vivre à sa guise, independant.

142° *Vả pìn pè, jóng vè fắk jang';*

Parler de travers, manière chèvre porter à la ceinture panier;

ét những nhàng jóng khoai hãm phứa thấy.

faire extravagant manière buffle porter herse charrue.

Parler de travers, bafouiller, par exemple en intervertissant les lettres ou les mots, on ressemble à une chèvre qui porterait un panier à sa ceinture;

agir de façon extravagante, on ressemble à un buffle qui porterait une herse ou une charrue sur ses épaules.

143° *Bàng siá nọ^s, páy áu lúá,*

Abandonner perdre pousses, aller prendre bois;

bắt bang lúá, chặng áu dưoi bỏ giai bỏ giát.

puis abandonner bois, alors prendre maïs sans ordre.

Abandonner la cueillette des pousses qu'on est en train de faire, pour ramasser du bois de chauffage;

puis laisser le bois de chauffage pour cueillir du maïs au hasard.

Se dit d'un individu, surtout d'une femme qui travaille sans méthode, commence un travail sans l'achever, manque d'esprit de suite.

144° *Kở lậk kln mặk, kở lậk kln bờ;*

Ecervelé manger fruit, écervelé manger feuille;

Khẳm lơ, non hăn;

soir quel, coucher là;

chủp sà páy, sờ páy;

rencontrer sà aller, alors aller;

chủp Tay lén, sờ lén.

rencontrer Tay courir, alors courir.

¹ *Jang* = petit panier en bambou tressé que les femmes portent sur les reins, attaché à la ceinture, et dans lequel elles mentient des petits objets, du bétel, des fruits etc., ainsi que les coquillages, bêtes et insectes comestibles qu'elles trouvent dans les champs et dans les bois.

² Dans la forêt, le Tay cueille nombre de pousses végétales comestibles: pousses de bambous, d'arbustes de fougères etc.,

L'homme écervelé mange des fruits, mange des feuilles, ce qu'il trouve,
sans discernement;
où le soir le trouve, il couche;
s'il rencontre un sà qui va, il va avec lui;
s'il rencontre un Tay qui court, il court avec lui.

- 145° *Sỉa lái tang nōk;* *Phù kũn lái, tang kuông.*
Tigre rayé côté dehors; Personne homme rayé côté dedans.

Le tigre est rayé à l'extérieur;
l'homme est rayé à l'intérieur.
L'homme est fourbe, dans son cœur, le mal est mêlé au bien.

- 146° *Năm mi tôn, mỗn mi khét.*
Eau avoir part, ver à soie avoir cocon.

Garder jalousement ce que l'on a (sa part de champs, d'eau etc.)
comme le ver à soie garde son cocon, sans y laisser entrer aucun insecte.
Se dit de celui qui vit seul égoïstement, sans permettre qu'on vienne
l'aider, ni qu'on vienne prendre quoique se soit sur sa terre.

- 147° *Năm jāk kìn, đln jāk jũ.*
Eau vouloir boire, terre vouloir être.

Où il y a de l'eau, on veut la boire;
où il y a de la terre, on veut rester pour la cultiver.
Se dit de celui qui se trouve bien où il est, qui veut y rester, ayant
de quoi gagner sa vie.

- 148° *Pak mo khò quen;* *pak vên tống tìn.*
Bouche fort cou large; bouche beaucoup ventre peu profond.

Parler fort d'un gosier large;
parler beaucoup d'un ventre peu profond.
Se dit d'un homme qui parle beaucoup et superficiellement de tout,
sans réfléchir, ni aller au fond des choses; en un mot d'un homme
bavard et irréfléchi.

- 149° *Kũn lăk sò moi vạt giàng;*
Homme intelligent alors regarder trace pas;
kũn cháng sò moi vạt máy°.
homme habile alors regarde trace fil.

L'homme intelligent observe la trace de ses pas, marche avec précaution,
n'a pas la marche d'un évaporé;
l'homme habile à coudre, observe la direction de son fil, coud avec
attention.
Les hommes intelligents, habiles agissent avec ordre, discrétion, soin
et attention.

* Chez les Tays, la couture n'est pas un travail réservé aux femmes; celles-ci cousent leurs propres habits, de même que les hommes cousent les leurs.

- 150° *Phù chã páy nắc; phù lắk páy báu.*
 Personne sot, aller lourd; personne intelligent aller léger.

Le sot a une démarche lourde;
 l'intelligent a une démarche légère.

- 151° *Viềk háy, kọ bọ há;*
 Affaire champs de montagne, aussi pas chercher;
viềk na, kọ bọ ét.
 affaire rizières, aussi pas faire.

Ne pas chercher à faire des champs de montagne;
 ne pas faire des rizières.
 Se dit d'un homme paresseux.

- 152° *Chăn ét viềk phăng mơ jam kãi;*
 Paresseux faire affaire écouter quand époque soirée;
chăn ét phài phăng mơ jam náo.
 paresseux faire coton écouter quand époque froid.

Le paresseux, pour travailler, attend la soirée, car ainsi il n'aura pas
 long temps à travailler;
 le paresseux, pour faire du coton, attend la saison froide alors ce ne
 sera plus temps.

- 153° *Tư mưong, ho thung không pưn kau;*
 Tenir tribu, arrive coutumes histoire ancien;
viềk bọ hũ, thám thâu mơ lắg.
 affaire pas savoir, interroger vieux quand avant.

Si tu veux diriger une tribu, il faut suivre les coutumes, les traditions
 anciennes;
 pour les choses que tu ignores, interroge les vieux des temps passés.
 Suivre les traditions; consulter les anciens.

- 154° *Kay khần, bắg lằu; bưon káu bắg na.*
 Coq chanter, abandonner vin; mois neuf, abandonner champs.

Au chant du coq, à l'aurore, on cesse de boire le vin de jarre, que
 d'ordinaire on a commencé à boire à la nuit, après le repas du soir;
 au neuvième mois, on cesse de cultiver, les champs communaux qu'on
 a reçu en partage, et les notables procèdent à une nouvelle répar-
 tion de ces champs.

- 155° *Tók mưong lơ, ém mưong nắn.*
 Tomber tribu quel, imiter tribu cette.

Quand on s'établit dans une tribu, il faut en suivre les usages.

- 156° *Ủn khoam mưong, khat bọ nhắg dằy lằo.*
 Fixé parole tribu, supprimé pas encore pouvoir en effet.

Les coutumes de la tribu une fois établies, on ne peut les supprimer.

- 157° *Ll̄n mư̄ong bọ khạt; không mư̄ong tảo bọ siá.*
 Aqueduc rigale pas supprimé; Usage tribu tảo pas perdre.

De même qu'un courant d'eau ne peut être arrêté, car si on coupe la conduite, l'eau coule toujours, ainsi le *tảo* d'une tribu ne peut supprimer les usages de cette tribu.

- 158° *Tồ pá điếu jư kẹ mư̄ong pủ.*
 Le poisson seul être dans tribu crabe.

Un poisson isolé dans la tribu des crabes.

Se dit d'un individu qui est seul étranger dans une tribu qui n'est pas la sienne.

- 159° *Khữn khaam lủk, pủk khoam tụn.*
 Rapporter paroles se lever, exciter parole se lever.

Relever des paroles couchées, réveiller des paroles.

Rappeler le souvenir de choses oubliées, remettre en usage des observations abandonnées.

- 160° *Tỏk viểk, hiểk kỉn.*
 Tomber affaire, appeler manger.

Il survient un travail à faire, on appelle à manger.

Si on oblige à un travail, on invite à un repas.

D'après les coutumes, les serviteurs doivent tel travail à leur chef, et celui-ci après ce travail doit leur payer un repas.

- 161° *Hư̄on hẩng, hư̄on tưng lủi; khoai tủi, khoai tay bủn.*
 Maison abandonnée, maison tous; buffle crevé, buffle tay village.

Quand une maison est abandonnée, elle appartient à tous: n'importe qui peut venir l'habiter ou en prendre les bois;

quand un buffle crève, il appartient à tous les gens du village, qui se le partagent sans payer aucune somme, ni indemnité au propriétaire.

- 162° *Tồ kỉn hẩm nộp khá nủ; Bête mange son redevance jambe devant;*
tồ kỉn jủ nộp khá lẩng.
 bête mange herbe redevance jambe dernière.

De la bête qui mange le son (comme le porc, le sanglier, etc.) on présente en redevance une jambe de devant;

de la bête qui mange l'herbe (comme le chevreuil, le cerf, le bœuf, le buffle) on présente en redevance une jambe de derrière.

Dans certaines tribus, l'heureux chasseur paye cette redevance à son *tảo*. Dans d'autres tribus, ce dicton s'applique seulement à la redevance due à un sorcier par celui qui l'a mandé pour faire le sacrifice d'une de ces bêtes.

163° *Mú mi ká, na mi hũa¹⁰;*

Cochon avoir cangue, champs avoir palissade.

Quand la moisson s'approche, les cochons doivent avoir une cangue, les champs doivent avoir une palissade.

164° *Châu hươn pa tái; châu lâu pa kîn.*

Maître maison conduire enfant; maître vin conduire boire.

Le père de famille dirige ses enfants;

le maître du vin dirige pour boire: celui qui offre une jarre de vin, surveille la façon, dirige l'ordre, suivant lesquels on doit boire ce vin.

165° *Sám mữ, pên châu pạ; hà mữ, pên châu 'hươn.*

Trois jours, devenir maître forêt; cinq jours, devenir maître maison.

En trois jours, on est maître de la forêt: après trois jours on est encore un homme de la forêt;

en cinq jours, on est maître de la maison: après cinq jours, on est devenu un homme de la maison.

Se dit d'un individu qui reçoit l'hospitalité dans une maison. S'il y reste peu longtemps, trois jours seulement, il est réservé, on lui donne, suivant les coutumes, le vivre et le couvert, mais il est considéré comme étranger;

s'il demeure plusieurs jours, il devient moins réservé plus familier, il rend de petit services dans la maison, et on le considère comme faisant partie de la famille.

166° *Phủ nhọ khâm khò; phủ nôi khâm kîn.*

Homme grand convoiter esclave; homme petit convoiter manger.

L'homme considérable, qui a de l'autorité, qui est chef, qui est riche, cherche à avoir des serviteurs;

l'homme de basse condition cherche à manger, à gagner sa vie.

¹⁰ Lorsque la moisson approche, le maître d'un champ doit veiller à ce qu'il soit enclos solidement, pour préserver son riz des déprédations des animaux domestiques. Si la palissade fait défaut, ou si elle est en mauvais état au point de laisser passer les porcs munis de cangue, tant pis pour lui, si son riz en pâtit; il ne peut s'en prendre qu'à lui-même, et ne peut porter plainte. — Quant aux propriétaires de porcs, ils doivent munir leurs bêtes d'une cangue qui leur encastre le cou. Cet instrument est composé de trois baguettes de bambous, disposées en forme de triangle isocèle, dont la base horizontale passe sous le cou de l'animal. De plus ce côté se prolonge en dehors du triangle de 30 à 40 cm. Pourvu de ce carcan si large, le porc, à supposer qu'il puisse percer la palissade de son museau, ne peut cependant la traverser pour atteindre le riz. — Quand aux cochons dépourvus de cangues, s'ils pénètrent dans un champ, le maître de ce champ a le droit de les tuer sur place.

Disons en passant que les animaux domestiques: porcs, bœufs, buffles causent bien plus de dommages aux moissons que les bêtes de la forêt: sangliers, cerfs, ours, singes etc. Cela vient de ce que les gens ne mettent pas de cangue à leurs cochons, et, trop souvent, laissent vaguer, jour et nuit, leurs bœufs et buffles. Les enfants, chargés de la surveillance de ces animaux, préfèrent s'amuser, et leurs parents sont si faibles à leur endroit qu'ils n'osent les réprimander. Détail curieux: un individu querellera fort, insultera même les enfants d'un autre qui lui auront causé dommage, mais il n'osera reprendre ses propres enfants coupables de la même faute.

- 167° *Dək fác, thàm châu háy;*
Cueillir légumes, interroger maître champ;
mó páy thàm châu muong.
quand aller interroger maître tribu.

Si tu veux prendre des légumes dans un champ de montagne, demande au maître de ce champ¹¹;
si tu veux aller te fixer dans une autre tribu, demande au chef de cette tribu la permission d'y aller.

- 168° *Liếng má, jək kîn duk; liếng lúk, jək kîn heng.*
Nourrir chiea, vouloir manger os; nourrir enfant, vouloir manger forces.

On élève un chien, c'est pour le manger;
on élève ses enfants, c'est pour manger leurs forces vivre de leur travail, plus tard.
Au sujet de «manger les forces de ses enfants»; voir l'étude du R. P. BOURLET, «Anthropos», année 1907.

- 169° *Mok lảng phán; kún lảng pó lảng mé.*
Brouillard après pluie; homme après père après mère.

Le brouillard succède à la pluie;
les enfants succèdent à leurs parents.

- 170° *Ting đin khò; tò đin káy.*
Dessus terre près; dessous terre loin.

Les vivants sont près de nous;
les morts sont loin, vite oubliés.

- 171° *Mây tók nãm, sám pí pên kén;*
Arbre tomber eau, trois année devenir cœur;
páy quẹn tảo, sám si pên siék.
roturier habitué tảo, trois génération devenir siék.

L'arbre qui tombe à l'eau, au bout de trois ans, a perdu son aubier, n'a plus que le cœur;
Une famille de roturier, étrangère au pays, si elle reste volontiers au service d'un tảo, après trois générations deviendra siék¹².

¹¹ Dans les *háy*, ou champs de montagne, les Tays cultivent surtout du riz et du manioc, et aussi quelque peu de millet, cucurbitacées, tabac, et légumes. Comme nous l'avons dit autre part, le Tay qui est peu voleur, est par contre très quémandeur. Aussi, tel qui aura remarqué dans le *háy* d'un autre des légumes, qu'il n'a pas, en demandera à celui-ci, qui lui en donnera facilement. Si passant dans ce *háy*, très désireux de tel légume il ne rencontre pas le maître du champ, il dira à haute voix: Je demande ce légume; puis il se servira sans scrupule. Plus tard, trouvant le propriétaire, il lui avouera la chose, ou bien ne lui en dira rien. En tout cas, il n'y voit pas de mal, il n'y a pas de vol, puisqu'il a demandé!

¹² *Siék* est opposé à *sù pá*. Un individu qui habite un *Muong*, et dont la souche est originaire du *Muong* est un *siék*. Un individu qui habite un *Muong*, mais qui est originaire d'un autre, est appelé *sù pá*, c'est-à-dire étranger, dans le *Muong* qu'il habite.

- 172° *Mã luống tók kàu pu, những hau;*
Chien grand tomber neuf montagnes, encore aboyer;
páy tók kàu tảo, những năm.
roturier tomber neuf tảo, encore suivre.

Le chien adulte, qui a traversé neuf montagnes, sait encore aboyer:
si loin qu'ils soit allé, reconnaît encore son maître par ses aboiements;
Le roturier qui a servi successivement plusieurs tảo, se reconnaît encore
le serviteur de son propre tảo.

- 173° *Pa mi say;* *páy mi tảo.*
Poisson avoir œufs; roturier avoir tảo.

Il est aussi naturel au roturier d'avoir un tảo, qu'au poisson d'avoir
des œufs.

- 174° *Kũn bộ mi nai;* *khoai bộ mi chũoc.*
Homme pas avoir chef; buffle pas avoir lien.

Un homme, qui n'a pas de chef, est comme un buffle qui n'a pas de
lien pour être attaché.
Même signification que le dicton précédent.

- 175° *Kũn bộ mi nai, khoai bộ mi khók;*
Homme pas avoir chef, buffle pas avoir étable;
kũn bộ mi hăp, đạp bộ mi fắk.
homme pas avoir charge, sabre pas avoir fourreau.

L'homme qui n'a pas de chef est comme le buffle qui n'a pas d'étable;
l'homme qui n'a pas de charge¹³, est comme un sabre qui n'a pas de
fourreau.

- 176° *Phấn tók chàt khà;* *tăn¹⁴ jôn, hau năm.*
Pluie tomber verandah feuilles; il recevoir, nous suivre.

La pluie tombe sur le toit d'abord;
ils reçoivent d'abord, nous après.

De même que la pluie tombe d'abord sur les choses élevées ainsi les
chefs reçoivent d'abord bonnes ou mauvaises choses, faveurs ou
amendes, et nous, les roturiers, les recevons après.

- 177° *Síp vắt pắ bộ pòn hà vắt khoán.*
Dix coup coutelas pas autant cinq coup hache.

Dix coups de coutelas ne valent pas cinq coups de hache.

Dix paroles de roturier n'ont pas l'autorité de cinq paroles de chef.

¹³ On veut parler de l'homme qui voyage, car tout Tay en voyage, à moins qu'il ne
soit chef, porte une charge sur son épaule. Cette charge se compose de deux hottes ou de
deux paniers suspendus à un bâton qui repose sur l'épaule. Elle contient divers objets: riz
pour la route, tabac, bétel, pipe, habits de rechange, couverture pour la nuit, et, si le voyageur
commerce, des marchandises.

¹⁴ *Tăn* = il ou ils. Ce pronom ne s'emploie que pour désigner des grands personnages
des chefs, des tảo.

- 178° *Ju bàn pên khoai thúk: Tók mưong pên khoai sư.*
 Être village devenir buffle mâle; tomber tribu devenir buffle femelle.
 Dans son village, c'est un buffle;
 dans la tribu, c'est une bufflesse.
 Tel, dans son village, est notable, considéré, a de l'autorité;
 dans la tribu, dans l'assemblée des notables de la tribu, ce n'est plus
 qu'un homme de peu d'autorité.
- 179° *Jak kîn khâu, ma mưong Dêng¹⁵;*
 Vouloir manger riz, venir mưong Dêng;
jak kîn kêng, ma mưong Hạ.
 vouloir manger ragoût venir mưong Hạ.
 Si tu veux avoir du riz à manger, va à *Mưong Dêng*, car cette tribu
 a, d'ordinaire, d'assez belles moissons;
 si tu veux manger du ragoût, va à *Mưong Hạ*, car cette tribu a un
 torrent et une rivière poissonneux.
- 180° *Pá Mưong Kháo pán dung' dáo ting phã.*
 Poisson mưong kháo autant étoiles sur ciel.
 Les poissons de la rivière de *Mưong Kháo* sont aussi nombreux que
 les étoiles au ciel.
- 181° *Khâu bông dêng không peng Tay kì;*
 Riz tuyau rouge chose chère Tay kì;
pá di nâu không kàu Tay mo¹⁶;
 poisson di pourri chose ancien Tay mo;
Mak kã dong hó khoen kho Tay chũ.
 Fruit kã dong pendre suspendre cou Tay chũ.
 Le riz à tige rouge est chose estimée des Tays de *Mưong Kì*, est très
 cultivé dans cette tribu;
 le poisson *di*, pourri, peu appétissant est chose très connue des Tays
 de *Mưong Mo*;
 le fruit *Kõ dong* est suspendu au cou des Tays de *Mưong Chũ*.
- 182° *Ngua jư mưong sai, sáo jư sieng min.*
 Bœufs être mưong sai, jeune fille être sieng min.
 Il y a beaucoup de bœufs à *Mưong Sai*;
 il y a beaucoup de jeunes filles à *Mưong Min*.

* * *

¹⁵ Les *Mưong* ou, tribus citées dans ce proverbe et les suivants sont tous situés dans la province de *Thanh Hoá*, Annam.

¹⁶ Ce proverbe contient une plaisanterie à l'adresse des gens de *Mưong Mo* et de *Mưong Chũ*. — Le poisson *di* est un petit poisson de 4 cm de long qui habite les mares et n'est guère savoureux. — Le *Kõdong* est un tubercule de la forêt, dont on fait commerce. Apre au goût, il n'est guère appétissant; les gens de *Mưong Chũ* le mangent, faute de meilleure nourriture.

Ce qui suit est une série de maximes et conseils que j'ai transcrits fidèlement d'un cahier appartenant au nommé *Luong-Văn-Ky*, appelé aussi *Phià Nam*, notable de la Tribu de *Muong Deng*.

1° *Jak khâp, hò jeng tl muôn.*

Vouloir chanter, vise endroit gai.

Si tu veux chanter, cherche une maison gaie, une réunion gaie.

2° *Jak pây buồn, hò tú hạp bém báu.*

Vouloir aller commercer, tenir charge hotte léger.

Si tu veux aller commercer, prends une charge de hottes légères, pour pouvoir aller loin.

3° *Pìon thị, hò thị lèn.*

Autrui avare, sois avare en retour.

Si on est avare avec toi, sois avare de ton côté, rends la pareille aux autres.

4° *Pìon pen, hò pen tộ.*

Autrui généreux, sois généreux contre.

Si on est généreux avec toi, sois généreux de ton côté.

5° *Pén khân pén nai, hò hăk lūk mu.*

Etre notable être chef, aime enfant troupe.

Si tu es chef, aime tes subordonnés.

6° *Pén pụ, hò hăk lán.*

Etre grand père, aime descendants.

Si tu es grand-père, aime tes petits-enfants.

7° *Pén quàn, hò hăk lūk bàn.*

Etre mandarin, aime enfants village.

Si tu es mandarin, aime le peuple.

8° *Pén châu, hò tất hũt không.*

Etre maître, établis coutumes.

Si tu es chef, établis des coutumes.

9° *Jak hũ, nha kao khoam khêng.*

Vouloir savoir, ne disputer parole dur.

Si tu veux apprendre quelque chose, ne rebute pas par des paroles dures, sinon on ne te dirait rien.

10° *Tl phĩt, hò ọn khoam bâu.*

Endroit pécher, (sois) doux parole parler.

Où l'on viole les usages, emploie des paroles douces, pour exhorter les délinquants.

11° *Tl mong, hò khăi si.*

Endroit triste, faire attention.

Où l'on est triste, mécontent, sois sur tes gardes.

12° *Pén chă, hò hiên sũt.*

Être ignorant, étudier fin.

Si tu es ignorant, étudies à fond.

13° *Hạp chũ lũt, hò hit pãng.*

Charge glisser, fais réparer.

Si ce que tu portes en charge se détache, glisse, répare cela.

14° *Kĩn kãng hõn, hò hit pàu.*

Manger ragoût chaud, fais souffler.

Si le ragoût que tu manges est trop chaud, souffle dessus pour le refroidir.

15° *Húa chớ mau, hò hit hai.*

Cœur ivre, fais couché sur le dos.

Si tu as mal au cœur, si tu as des étourdissements, étends-toi sur le dos.

16° *Mớ chĩ táĩ, hò hũ bũong.*

Quand près de mourir, sache instruire.

Près de mourir, instruis tes enfants de tes affaires.

17° *Khũa ỉl bũong, hò hit say.*

Pont endroit affaîssé, fais réparer.

Si le pont s'affaîsse, répare-le.

18° *Mớ lăk pây, nha chá tở khoam len.*

Quand enfant aller, ne intention à parole retour.

Si tes enfants vont, n'aie pas l'intention de courir avec eux. Ce n'est pas à toi à imiter, à suivre tes enfants.

19° *Jăk non tẻm, hò mi khoam chá.*

Vouloir couché ?, aie parole intention.

Si tu veux dormir chez les autres, demande la permission.

20° *Jăk mi ỉỏk, hò mặn pàu chău.*

Vouloir avoir dignité, diligent : servir maître.

Si tu veux avoir une dignité, sers diligemment ton maître.

21° *Jăk kĩn khẩu, hò mặn thắm thiêm hảy na.*

Vouloir manger riz, diligent diligent champ rizière.

Si tu ne veux pas manquer de riz, sois diligent à faire des champs de montagne et des rizières.

- 22° *Jak mi pá, hò thám thiêm kóng hũm.*
Vouloir avoir poisson, diligent tas couvert.

Si tu veux avoir du poisson, sois diligent à faire des couverts pour les poissons, dans les cours d'eau.

- 23° *Jak páy lín, hò thám tỉ hắc¹⁷.*
Vouloir aller s'amuser, interroge endroit aimer.

Si tu veux aller t'amuser, cherche un endroit où l'on t'aime.

- 24° *Jak khâu huôm, hò hiên hĩt khong.*
Vouloir entrer ensemble, étudie coutumes.

Si tu veux aller habiter avec d'autres, renseigne-toi auparavant sur leurs coutumes, leurs habitudes.

- 25° *Jak ét bũn, hò pãng hũon khò vát¹⁸.*
Vouloir faire mérite, répare maison près pagode.

Si tu veux avoir du mérite, fais ta maison près de la pagode.

- 26° *Jak khà sắt, hò pãng hũon khò pạ.*
Vouloir tuer bête, réparer maison près forêt.

Si tu veux tuer du gibier, fais ta maison près de la forêt.

- 27° *Jak khuy mã, hò pãng khoam phũ : thàu.*
Vouloir monter cheval, écouter parole homme vieux.

Si tu veux savoir monter à cheval, écoute les conseils des vieillards à ce sujet.

- 28° *Jak kĩn lầu, hò chá tẹ khoam lầu.*
Vouloir boire vin, intention seulement parole vin.

Si tu veux boire du vin, ne t'occupe que de cela.
Age quod agis.

- 29° *Jak khàu non, hò chá tẹ khoam non.*
Vouloir entrer couché, intention seulement parole couché.

Si tu viens passer la nuit dans telle maison, ne t'occupe que de dormir.

- 30° *Khoam lơ di ngam, sắng sỏn lắk mia.*
Parole quel bon beau, enseigner enfant femme.

Les choses belles et bonnes, enseigne-les à tes enfants, à ta femme.

¹⁷ Aller s'amuser: on veut dire-ici; aller passer les soirées dans les familles, où il y a des jeunes filles à courtiser.

¹⁸ Ce conseil est provenance laotienne: les Laotiens, en effet, ont des pagodes et des bonzes; les Tays, ne pratiquant pas la religion de Gautama, n'ont ni les uns, ni les autres.

31° *Jak ết kũn, nha chiêu phũ lo.*

Vouloir faire homme, ne incliner homme quel.

Si tu veux être un homme, être viril, n'incline pas aux idées de
n'importe qui, ne fais pas le mouton, aie des idées, des opinions.

32° *Nha jũ khò phũ thoi.*

Ne être près homme fourbe.

Ne t'approche pas, ne fréquente pas l'homme fourbe.

33° *Nha jãm khãn na.*

Ne fouler dignes rizières.

Ne foule pas aux pieds les diguettes des rizières.

34° *Nha khoa phá tũ¹⁹.*

Ne fermer cloison porte.

Ne ferme pas ta porte. Sois hospitalier.

35° *Nha lũm phũ thâu.*

Ne oublier homme vieux.

N'oublie pas, ne dédaigne pas les vieillards.

36° *Nha káu kũn bap.*

Ne gratter homme péché.

Ne te frotte pas aux méchants.

37° *Nha tũ hạp lĩa heng.*

Ne tenir charge fatigue force.

Ne prends pas une charge fatigante, trop lourde.

38° *Nha kẻ kũn dí.*

Ne reprocher homme bon.

N'outrage pas l'homme bon.

39° *Nha tí kũn khũn.*

Ne frapper homme mérite.

Ne nuis pas à l'homme vertueux.

40° *Nha hãn thỏi thũng khĩng tũ.*

Ne attribuer faute jusqu'à corps soi.

Ne te calomnie pas toi-même.

¹⁹ Quand ils sont à la maison, les Tays ne ferment jamais la porte de leur maison, sinon la nuit. Quand toute la maisonnée s'absente, on la ferme. Dans ces deux cas, la porte, qui est formée d'une simple cloison de bambou, est maintenue par un simple loquet de bois. Les serrures sont inconnues.

41° *Kay jư lők, bọ kuôn khà, nha khà.*

Poule être poulailler, pas convenir tuer, ne tuer.

S'il ne convient pas de tuer la poule qui est au poulailler, ne la tue pas.

42° *Mā jư húng tô, bọ kuôn khái, nha khái.*

Cheval être écurie soi, pas convenir vendre, ne vendre.

S'il ne convient pas de vendre le cheval qui est dans ton écurie, ne le vend pas.

43° *Khoai jư thũn, bọ kuôn khái, nha khái.*

Buffle être dessous, pas convenir vendre, ne vendre.

S'il ne convient pas de vendre le buffle qui est sous ta maison, ne le vend pas.

44° *Hín khoai pũn, bọ kuôn khà, nha khà.*

Voir buffle autrui, pas convenir tuer, ne tuer.

Tu vois le buffle de ton prochain, il ne convient pas de le tuer, ne le tue pas.

45° *Hĩng bọ kuôn năn, nha năn.*

Grelot pas convenir agiter, ne agiter.

N'agite pas le grelot qu'il ne convient pas d'agiter.

46° *Khăn bọ kuôn kàu, nha kàu.*

Démanger pas convenir gratter, ne gratter.

Il ne convient pas de gratter les démangeaisons, ne les gratte pas.

47° *Hén nà pũn bọ kuôn nhĩng, nha nhĩng.*

Voir arbalète autrui pas convenir tirer, ne tirer.

S'il ne convient pas de te servir de l'arbalète d'autrui, ne t'en sers pas.

48° *Nấu bọ kuôn khò, nha khò.*

Pourri pas convenir près, ne près.

Il ne convient pas de s'approcher de ce qui est pourri, corrompu, ne t'en approche pas.

49° *Hờ bọ kuôn ầu, nha ầu.*

Donner pas convenir prendre, ne prendre.

Si l'on te donne quelque chose qu'il n'est pas permis de prendre, ne le prends pas.

50° *Bàn tô jư khò tá, hò hăk châng hươ.*

Village soi être près rive, aime habile barque.

Si ton village est près de l'eau, sois habile à manier une barque.

51° *Bàn mi sữa, hò hắc chàng hạo.*

Village avoir tigre, aime habile piège.

Si ton village est fréquenté par les tigres, sois habile à faire des pièges.

52° *Bàn mi bạo, hò hắc pò mề phừ sáo.*

Village avoir garçon, aime père mère personne fille.

Dans un village où il y a des jeunes gens, qu'ils entretiennent de bonnes relations avec les parents des jeunes filles.

53° *Jam náo, hò hắc hũk.*

Epoque froid, aime métier à tisser.

En hiver, sers-toi du métier à tisser pour faire des cotonnades et des habits. (Ce conseil s'adresse aux femmes qui seules tissent.)

54° *Hắc phai hắc ái, khải lái chặng mi khoam chá hắc*

Aimer coton aimer père, vendre beaucoup alors avoir parole intention aimer

lông tá chặng dầy khừn ká.

beaux parents alors pouvoir rendre prix.

Aime le coton par affection pour ton père, tes parents, afin de les vêtir, et pour en avoir beaucoup à vendre, et montrer ton affection à tes beaux-parents, en leur payant le prix de ta femme.

55° *Hắc pópụ mếá, chặng dầy súp khâu ten mun.*

Aimer père du mari, mère du mari, alors avoir succéder il ? héritage.

Aime tes beaux-parents pour hériter de leurs biens. (Conseil à une femme mariée.)

56° *Hắc pún pu, chặng mi ăn káp mạp.*

Aimer chauds bétel, alors avoir cela et arec.

Cherche de la chaux et du bétel, et tu auras quelque chose pour mâcher avec le fruit d'arec²⁰.

57° *Hắc phừ chàng pək chàng bấu, chặng mi phừ khữt khoam*

Aimer homme habile bouche habile parler, alors avoir homme examiner affaire

mương.

tribu.

Cherche un homme habile à parler, et tu auras quelqu'un qui t'aidera à résoudre les affaires de la tribu.

58° *Hắc khăm lưong, chặng mi ăn sơ tây.*

Aimer or jaune, alors avoir chose mettre sac.

Aime l'or, enrichis-toi et tu pourras mettre beaucoup de choses dans ton sac, tu pourras acheter beaucoup de choses.

²⁰ Pour la chique de bétel, trois choses sont nécessaires: le bétel, l'arec et la chaux, auxquels les Tays ajoutent parfois l'écorce d'une racine d'un certain arbre.

59° *Hăk pây nôi, chặng mi phũ từ hạp năm lạng, khòì lới.*

Aimer roturier petit, alors avoir homme tenir charge suivre derrière, esclave beaucoup.

Aime les roturiers, sois bon pour le peuple, et tu auras des gens pour porter tes bagages à ta suite, et beaucoup de serviteurs. (Ce conseil s'adresse à un chef.)

60° *Khâu jũ jiả, kộ sắk.*

Riz être grenier, aussi ennemi.

Le riz qui est dans ton grenier est ton ennemi — parce qu'il excite la jalousie de ceux qui n'en ont pas.

61° *Kay jũ lâu, kộ sắk.*

Poule être grenier, aussi ennemi.

La poule, qui s'est introduite dans ton grenier, est ton ennemi — car elle mange ton riz.

62° *Mia non sắng, kộ sắk.*

Epouse couchée côté, aussi ennemi.

L'épouse, qui dort à tes côtés, est ton ennemi — car elle peut te tromper.

63° *Chặng jũ hung, kộ sắk.*

Eléphant être écurie, aussi ennemi.

L'éléphant, qui est dans ton écurie, est ton ennemi — parce qu'il excite l'envie.

64° *Pến phùng jũ huỏm bắn, kộ sắk.*

Être lépreux être ensemble village, aussi ennemi.

Le lépreux, qui habite ton village, est ton ennemi — parce qu'il peut te communiquer la lèpre.

65° *Khì chấn jũ huỏm hướn, kộ sắk.*

Paresseux être ensemble maison, aussi ennemi.

Le paresseux, qui habite avec toi, est ton ennemi — parce qu'il vit à tes dépens.

66° *Tá lưỡn huỏm, kộ sắk.*

Oeil mauvais ensemble, aussi ennemi.

L'homme au mauvais œil, qui est avec toi, est ton ennemi — parce qu'il peut te causer malheur.

67° *Phũ thầu mi miả sắo, kộ sắk.*

Homme vieux avoir épouse jeune fille, aussi ennemi.

Le vieillard, qui a une femme jeune, est ton ennemi — car il craint que tu n'aimes sa femme.

68° *Fay sũm vãy, kọ sák.*

Feu brûler lentement laissé, aussi ennemi.

Le feu, qui couve à ton foyer, est ton ennemi — car il peut brûler ta maison.

69° *Hãy huồm ét, kọ sák²¹.*

Champs ensemble faire, aussi ennemi.

Le champ de montagne, que tu fais avec d'autres, est ton ennemi — parce qu'il peut exciter l'envie de tes voisins.

70° *Na ọk bọ, kọ sák.*

Rizièrre sortir source, aussi ennemi.

Ta rizièrre, où il y a une source, est ton ennemie car elle excite l'envie de ceux dont les champs manquent d'eau.

71° *Phũ hũi sò khot sía, kọ sák.*

Homme mauvais disputeur perdre, aussi ennemi.

L'homme méchant, querelleur, est ton ennemi — car il cherche noise continuellement.



²¹ Les champs de montagne ne sont pas faits en commun, mais de cette façon: plusieurs familles s'entendent pour défricher une certaine étendue de forêt, dans la montagne, chacune son morceau; en sorte que leurs champs respectifs sont ensemble, c'est-à-dire contigus et aucune barrière ne les sépare.

Studien über Geschichte und Verbreitung der Barttracht.

Von Dr. HUGO MÖTEFINDT, Wernigerode a. H.

(Schluß.)

II. Die Länder des klassischen Altertums.

13. Griechenland.

Wenn wir uns jetzt vom Orient aus den Ländern des klassischen Altertums, und zwar zunächst Griechenland zuwenden, so begegnet uns dort in den ältesten Zeiten wiederum eine bartlose Tracht, erst gegen Ende der kretisch-mykenischen Kultur tritt daneben die Barttracht.

Unter den zahlreichen Funden der kretischen Kultur selbst lassen sich nur vier bärtige Darstellungen nachweisen. Eine von diesen, jenes winzige, leider nicht näher datierbare Steatitfragment aus Knossos mit der Darstellung eines Bogenschützen¹, dessen ganzer Typus auffallend und ohne rechte Analogie ist, zeigt uns einen Spitzbart; ein Schnurrbart läßt sich dazu jedoch nicht erkennen. Das Gesicht dieses Bogenschützen weicht von dem kretischen Typus ab, besonders auffallend ist z. B. die gebogene Nase und ließ bereits KURT MÜLLER an semitischen Typus denken. Auch die halblange, offene Haartracht ist auf Kreta sonst nicht üblich. Dazu kommt dann eine Darstellung der Fräse auf einem Steatitgefäß aus dem älteren Palast im Hagia Triada, mittelminoisch III bis spätminoisch. Dieselbe Barttracht tritt uns dann weiter auch noch auf einem späten, wohl als Karikatur gemeinten Kopfrhyton aus Phaistos entgegen (Kinnbart)². Der vierte Beleg für eine Barttracht zeigt uns eine solche mit etagenförmig gegliedertem Bart, wie sie uns von Babylonien und Assyrien her bekannt ist³.

In dem Bereich der mykenischen Kultur des griechischen Festlandes tritt uns zum erstenmal eine Barttracht zur Zeit der Schachtgräber entgegen. Zunächst einmal die Schnurrbarttracht, diese aber nur auf einem einzigen Beleg, einer Goldmaske aus dem vierten Schachtgrabe in Mykenä⁴. Mehrere andere Darstellungen, z. B. auf dem im Jahre 1892 in Mykenä gefundenen Jaspisringe⁵, auf dem goldenen Schieber aus dem dritten (vierten?) Schachtgrabe⁶ und auf dem Goldringe aus dem vierten Grabe⁷ lassen uns dann weiter eine Barttracht erkennen, geben uns jedoch keinerlei Anhaltspunkte zu einer sicheren Entscheidung zwischen Vollbarttracht und Fräse. Die Vollbarttracht selbst begegnet uns auf einer Goldmaske aus dem fünften Schachtgrabe

¹ ABrSA 7, 1901, S. 44. — 95, S. 21, Abb. 1. — JI 30, 1915, S. 262.

² 290, Abb. 110. — JI 30, 1915, S. 244. — 22, S. 62, Abb. 87. — 184, Taf. 40.

³ Rend 1907, S. 281. — 163, Bd. II, Taf. 50. — JI 30, 1915, S. 263.

⁴ 247, S. 264, Abb. 234. — 268, S. 98. — 256, S. 31.

⁵ 268, S. 160, Abb. 54. — 68, Bd. III, S. 44, Abb. 20.

⁶ 244, S. 202, Nr. 254. — 247, S. 238, Abb. 201. — 227, S. 2, Abb. 2.

⁷ 244, S. 259, Nr. 335. — 247, S. 257, Abb. 231. — 227, S. 5, Abb. 11. — 234, S. 105, Abb. 43.

(und zwar auf der des am Südende des Grabes beigesetzten Toten⁸). Die Fräse endlich begegnet uns auf dem Bruchstück der bekannten Kriegervase⁹ und dann auf der Silberschale mit den eingelegten Köpfen¹⁰. Beispiele für dieselbe Tracht bieten uns weiter zwei kleine Terrakotten „aus der mykenischen Burg“, beide lassen uns wohl einen Kinn- und Backenbart, jedoch keinen Schnurrbart erkennen¹¹. Auch die Krieger auf der gemalten Grabstele dürften infolge der spitzen Ausbildung ihres Kinns als spitzbärtig anzusprechen sein¹². Als bärtig ist wohl auch die kleine Vasenscherbe mit der Darstellung eines behelmten Kriegers zu erklären¹³. Endlich können auch die Elfenbeinskulpturen eines behelmten Mannes, wie sie in den Volksgräbern der Unterstadt in drei Exemplaren in ein und demselben Grabe¹⁴ und in einem vierten Exemplar in Spata in Attika gefunden worden sind¹⁵, als Beweisstücke für diese Barttracht herangezogen werden. Allerdings hat bereits SCHUCHHARDT den Zweifel ausgesprochen, ob hier eine Barttracht oder eine Schuppenkette vom Helm anzunehmen ist¹⁶, und REICHEL¹⁷, neuerdings auch RODENWALDT¹⁸ haben sich für eine Schuppenkette entschieden. Soweit ich mir ein Urteil lediglich auf Grund der Abbildungen erlauben darf, besteht dieser Zweifel zu Recht. Ich halte auch die Darstellungen auf der Kriegervase nicht für einwandfreie Beweise, auch in diesem Falle könnten Kinnriemen oder Schuppenketten in Frage kommen. Wenn man lediglich den fünften und siebenten Krieger zu beurteilen hätte, so würde man sich wohl ohne weiteres für Schuppenketten entscheiden. Ein endgültiges Urteil über die vier Elfenbeinskulpturen, die Kriegervase und die bemalte Stele würde sich erst nach einem eingehenden und wiederholten Studium der Originale unter verschiedener Beleuchtung fällen lassen.

Zur Ergänzung dieser archäologischen Ergebnisse mag ein kurzer Blick auf die homerischen Epen dienen. Barttracht als solche findet sich in beiden Epen lediglich an folgenden Stellen erwähnt:

X 74: πολίων τε κάρη πολίων τε γένειον.

Q 348: πρῶτον ὑπηγήτη.

Q 516: πολίων τε κάρη πολίων τε γένειον.

X 176: κούναει δ' ἔγένοντο γενεῖδες ἀμφὶ γένειον.

⁸ 247, S. 295, Abb. 266. — 290, S. 20 u. 31. — 116, S. 387.

⁹ 67, Taf. 42 u. 43. — 247, S. 326. — 210, Bd. 6, S. 937. — 268, Taf. 18. — 227, S. 46, Abb. 24. — 256, S. 93. — 179, S. 117. — 5, S. 52, Abb. 68. — 260, S. 6, Abb. 1. — 287, S. 90. — 22, S. 193.

¹⁰ EA, 1888, Taf. 7. — 247, S. 344. — 210, Bd. 6, S. 113, Abb. 381. — 268, S. 167 u. 234. — 256, S. 76. — 125, S. 284. — 287, S. 90. — 290, Abb. 20. — 22, S. 206, Abb. 282.

¹¹ JI 7, 1892, S. 195.

¹² EA, 1896, Taf. 1 (Tsuntas). — 260, Taf. 1.

¹³ JI 7, 1892, S. 195 (MAYER). — 227, S. 107, Abb. 44.

¹⁴ EA, 1888, Taf. 8. — 247, S. 342. — 268, S. 197. — 227, S. 103, Abb. 38. — 256, S. 79. — 125, S. 284. — 234, Abb. 30. — 22, S. 169.

¹⁵ 227, S. 103, Abb. 39. — JI, 1911, S. 225. — 22, S. 169, Abb. 226.

¹⁶ 247, S. 343.

¹⁷ 227, S. 108.

¹⁸ 234, S. 9, Anm. 3.

X 279: *πρῶτον ὑπηνήτη.*

A 319: *πρὶν σφωιν ὑπὸ χροτάφοισιν ἰούλους ἀνθῆσαι πόκασαι τε
γένος εὐανθέα λάχνη.*

Σ 176: *γενεῖσαντα ἰδέσθαι.*

Σ 269: *γενεῖσαντα ἰθαί.*

Diese acht Stellen zeigen uns die Barttracht in derselben Form, wie wir sie nach einer Betrachtung der bisher angeführten Denkmäler und im Hinblick auf die später noch zu betrachtenden Darstellungen erwarten durften. Ist es schon an und für sich auffällig, daß die homerische Sprache einer besonderen Bezeichnung für den Schnurrbart entbehrt und nur die Worte *ὑπηνή* und *γενεῖας* verwendet, deren Etymologie auf den dem Kinn entsprossenden Haarwuchs hinweist, so gibt uns, wie bereits HELBIG betont hat, in der Stelle X 176 bei der Rückverwandlung des Odysseus der Umstand zu denken, daß der Dichter nur den Kinnbart erwähnt, über den Schnurrbart jedoch schweigt, obwohl der letztere den Typus des Gesichtes in ungleich höherem Grade bedingt als jener¹⁹. Wir würden demnach annehmen dürfen, daß die Dichter der Epen den Schnurrbart als solchen gar nicht gekannt, sondern nur jene Tracht im Auge gehabt haben, bei der die Oberlippe glattrasiert wurde, also die Fräse; an anderer Stelle werde ich jedoch den Nachweis erbringen, daß die homerischen Epen die Barttracht als solche überhaupt nicht gekannt haben, und alle acht oben angeführten Stellen erst spätere Einfügungen darstellen. Während der eigentlichen Entstehungszeit der homerischen Epen war also lediglich die glattrasierte Tracht bekannt. Erst zur Zeit der letzten Redaktionen der Epen sind dann einige gelegentliche Erwähnungen der Barttracht, und zwar der Fräse, in diese aufgenommen worden.

In der Zeit nach dem Ausgange der mykenischen Periode finden wir in Griechenland die Fräse mit einem scharf ausgeprägten Spitzbart allgemein herrschend. Die geometrischen Vasen vom athenischen Friedhof am Dipylon und von den übrigen Fundorten weisen alle spitzbärtige Gestalten auf²⁰. Auch auf den melischen Gefäßen finden wir lediglich Spitzbart mit glattrasierter Oberlippe dargestellt²¹. Dieselbe Barttracht findet sich auch auf den protokorinthischen Vasen²². Unter den korinthischen Vasen zeigen die, welche den altertümlichsten Eindruck machen²³, durchweg Männer mit glatter Oberlippe. Der Schnurrbart kommt erst auf Exemplaren vor, die einer jüngeren Epoche anzugehören scheinen²⁴. Be-

¹⁹ 97, S. 178.

²⁰ POULSEN, Dipylongräber u. Dipylonvasen, Leipz. 1905. Dort auch die weitere Literatur. Eine Auswahl von Abbildungen: 289, S. 110 ff. — 33, S. 36 ff. u. a. m.

²¹ 43, Taf. 4. — 97, S. 164, Abb. 37. — 259, S. 35. — EA, 1894, Taf. 13 u. 14. — Ausonia 8, 1913, S. 143. — 33, S. 73/4.

²² MonInst 9, Taf. 4; ArchZ 41, 1883, Taf. 10. — 5, S. 55. — 70, Bd. II, Taf. 23,

²³ Annali 1855, Taf. 20. — Monin VI, Taf. 14; X, Taf. 52, 1. — ArchZ 1873, Taf. 175. — GA 6, 1880, S. 104. — Annali 1885, Taf. D. — JI 4, 1889, S. 219, Taf. 5/6, Abb. 1; 5, 1890, S. 242 ff. — 273, Bd. II, Taf. 1; Nr. B, 30. — AM 30, 1905, Taf. 8. — Ausonia 2, 1907, S. 142. — 6, S. 57 u. 94.

²⁴ MonInst VI, Taf. 33; X, Taf. 4 u. 5. — 158, Taf. 71 u. 72. — JI 7, 1892, Taf. 1.

zeichnend ist, daß zwei uralte Typen, nämlich der schlangenfüßige Gott²⁵ und die bärtige, harpyenartige Frau²⁶ auf korinthischen Vasen stets mit glatter Oberlippe dargestellt sind. Die korinthischen Pinakes von Pente Skouphia zeigen in der Mehrzahl die Spitzbarttracht mit der glattrasierten Oberlippe²⁷, daneben kommt auch einige Male der spitze Vollbart vor²⁸. Auf den Naukratisscherben herrscht gleichfalls lediglich der Spitzbart mit der glattrasierten Oberlippe²⁹. Spitzbart mit glattrasierter Oberlippe ist die herrschende Barttracht auf den kyrenäischen Schalen³⁰, auf den chalkidischen³¹ und böotischen³² Vasen. Dieselbe Tracht herrscht auch noch auf den ältesten attischen Gefäßen durchweg vor³³, ebenso auch in der schwarzfigurigen Vasenmalerei³⁴. Wir finden sie dort z. B. auf den Meistervasen des Amasis³⁵, Exekias³⁶, Nikosthenes³⁷ und Hischylos³⁸. In der rotfigurigen Vasenmalerei finden sich nur vereinzelte Beispiele einer glattrasierten Oberlippe³⁹, von den durch eine Künstlerinschrift bezeugten rotfigurigen Meistern verwenden diese Tracht Euphronios⁴⁰, Brygos⁴¹ und Duris⁴². Die Tracht findet sich auch noch auf den weißen attischen Lekythoi des freien Stils (nach der Mitte des 5. Jahrhunderts)⁴³.

Mit dem Beginn des 7. Jahrhunderts können wir die Fräse auch auf anderen Denkmälern nachweisen. Zunächst einmal auf dem sicher ins 7. Jahrhundert, wohl eher an den Anfang als an das Ende desselben gehörenden

²⁵ Bullettino 1874, S. 59, Nr. 1. — 238, Taf. 31.

²⁶ 158, Taf. 64.

²⁷ JI 11, 1896, S. 289; 12, 1897, S. 9; 29, 1914, S. 181. — AD II, Taf. 24, 8. — 272, Bd. II, S. 23.

²⁸ JI 11, 1896, S. 289. — ADI, Taf. 7, 25.

²⁹ 33, S. 8.

³⁰ ArchZ 39, 1881, Taf. 12/3. — 259 passim. — AA 1891, S. 17; 1898, S. 189. — 273, Bd. I, S. 342. — 5, S. 65 u. 75.

³¹ ArchZ 38, 1880, S. 185; 39, 1881, S. 215. — 180, S. 171 u. 183. — 134, S. 36. — 69, Bd. I, Taf. 4. — 5, S. 169.

³² ArchZ 39, 1881, Taf. 3. — 210, Bd. X, S. 39, 41, 47—49. — BCH 1898, S. 280. — RA 1899, S. 8, Abb. 4—5.

³³ 79, Taf. 10 u. 13. — 8, Taf. 11, Abb. 5. — Bullettino 1879, S. 227; 1881, S. 163. — ArchZ 40, 1882, Taf. 9. — MonInst VIII, Taf. 55. — JI 2, 1887, Taf. 5; 13, 1898, Taf. 1, 1; 22, 1907, S. 79. — 210, Bd. X, S. 61. — 19, Taf. 4. — 6, S. 11.

³⁴ 78, Taf. 10, 13, 17, 55, 66. — 79, Taf. 3. — 81, Taf. 2—5. — ArchZ 26, 1868, Taf. 9—10. — 238, Taf. 57, Abb. 2. — JI 7, 1892, S. 143; 8, 1893, S. 180. — AA, 1892, S. 172. — 73, Taf. 9/10. — JI 13, 1898, S. 51. — Ausonia 4, 1909, S. 132. — 5, S. 114.

³⁵ ArchZ 4, 1846, Taf. 39.

³⁶ 165, S. 123. — JI 21, 1906, S. 42, Taf. 1. — 4, Bd. I, S. 729. — 210, Bd. X, S. 13. — 249, Bd. I, S. 79. — 5, S. 101.

³⁷ AM 22, 1897, Taf. 13.

³⁸ JI 1, 1886, Taf. 12.

³⁹ 78, Bd. I, Taf. 46. — AA, 1892, S. 172. — JI 10, 1895, S. 58; 23, 1908, S. 96. — 5, S. 68, 113, 182, 185, 306.

⁴⁰ 134, S. 54 u. a. m. — 89, S. 458, Taf. 46. — JI 11, 1896, S. 30. — 30, Taf. 303, 4.

⁴¹ JI 7, 1892, S. 101. — MP 17, 1908, Taf. 15 ff. — 5, S. 268.

⁴² 5, S. 270.

⁴³ 70, Bd. II, S. 76.

gravierten Bronzepanzer aus Olympia⁴⁴ und dann auf den elfenbeinernen Fibelplatten aus Sparta (7. Jahrhundert)⁴⁵. Auch der Schütze auf einem Bronzerelief aus Olympia mag noch dem 7. Jahrhundert angehören⁴⁶, er zeigt gleichfalls jene eigentümliche Barttracht.

Wenn in der Folgezeit die ersten plastischen Werke bartlos erscheinen, so dürfen wir daraus keineswegs eine Rückkehr zur alten bartlosen Tracht schließen, die Erscheinung erklärt sich vielmehr ganz ungezwungen damit, daß die älteste Plastik lediglich Jünglingsgestalten darstellte und Bartlosigkeit nun einmal ein Kennzeichen des Jünglings ist. Sobald die Großplastik neben diesen Jünglingsgestalten Männergestalten darstellt, tritt die Spitzbarttracht mit der glattrasierten Oberlippe wieder in Erscheinung. Wir finden diese Tracht in der Großplastik zuerst wieder auf den Friesreliefs vom Tempel zu Assos⁴⁷, auf den älteren Metopen mit Perseus und einem Jäger vom Apollotempel in Thermos⁴⁸, an dem Herakles⁴⁹, dem thronenden Gotte (Zeus)⁵⁰ und den Adoranten⁵¹ aus dem Porosgiebel „Einführung des Herakles in den Olymp“ von der Akropolis zu Athen, an dem Fragment einer Darstellung des Hermes mit dem Petasos⁵², an einem Männerkopf⁵³ (Abb. 4) und an dem sogenannten Kalbträger⁵⁴, alle drei gleichfalls von der Akropolis zu Athen, an dem bekränzten Porträtköpfe (Kopf „Rampin“) ⁵⁵ aus Athen (Abb. 5), an einem Bronzerelief aus Böotien⁵⁶, an einer Reihe von argivischen Kleinreliefs aus Olympia⁵⁷ und bei zwei Denkmälern spartanischen Fundortes, einem Tonrelief⁵⁸ und einer Bronzefigur eines Kriegers⁵⁹, auf einer Bronzeplatte aus Kreta⁶⁰, an einigen in die weite Ferne verschlagenen ionischen Erzarbeiten (einem Relief aus Perugia⁶¹ und einer Bronzestatue aus Murcia⁶²), alle diese Denkmäler aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Dieselbe Barttracht finden

⁴⁴ 203, Taf. 59. — 63, S. 572.

⁴⁵ ABrsA 10, 1907, S. 80 u. 82. — 222, S. 164.

⁴⁶ 203, Taf. 40.

⁴⁷ 262, Bd. II, Taf. 112. — MonInst. III, Taf. 34. — 289, S. 204.

⁴⁸ AM 39, 1914, Taf. 15.

⁴⁹ AM 14, 1889, Taf. 3, 2. — 281, S. 208 ff. — 51, Bd. I, S. 62. — 5, S. 154. — 289, S. 205.

⁵⁰ AM 13, 1888, S. 437. — 281, S. 97, Taf. 8. — 153, S. 9. — 51, S. 62.

⁵¹ 281, S. 206.

⁵² JI 11, 1896, S. 265. — 41, Bd. I, S. 378. — AM 30, 1905, S. 305, Taf. 12. — 51, S. 278.

⁵³ EA 1891, Taf. 14, 2, S. 167. — 51, S. 89, Nr. 55.

⁵⁴ ArchZ 22, 1864, Taf. 187. — AM 13, 1888, S. 113. — 249, Bd. I, Taf. zu S. 240. — 245, S. 7. — 5, S. 156, Abb. 165. — 51, S. 156. — 246, S. 8. — 289, S. 206.

⁵⁵ MAA 1, 1880, Taf. 18. — MP 7, 1901, Taf. 14, S. 143. — 230, Taf. 3/4. — 30, Taf. 225. — 289, S. 206.

⁵⁶ 70, Bd. I, S. 444.

⁵⁷ 203, Taf. 39, Nr. 699, 701, 703/5.

⁵⁸ AM 2, 1877, S. 318, Nr. 19. — 150, Taf. 105.

⁵⁹ AM 3, 1878, Taf. 1, 2, S. 16—18. — 97, S. 176. — 4, Bd. I, Abb. 2182. — 63, S. 594, Abb. 1.

⁶⁰ Annali 52, 1880, S. 213, Taf. T. — ArchZ 1881, S. 68. — 180, S. 169. — 41, S. 104. — 63, Taf. 28, Abb. 3. — OJ 14, 1911, S. 7 (Löwy). — 30, S. 549.

⁶¹ AD II, Taf. 14—15. — RM 9, 1894, S. 253 (Petersen). — 179, S. 168. — 70, Bd. II, S. 531 ff. — 289, S. 204.

⁶² 229, Bd. II, S. 205. — JI 13, 1898, S. 122, Abb. 4 u. 5. — 6, S. 99.

wir dann weiter auf dem Relief mit Agamemnon, Talhybios und Epeios aus Sagnetrale⁶⁵ und den Platten vom Altar Apollos und der Nymphen aus Thasos⁶⁴, beide aus der Zeit zwischen 550 und 480. Aus der Zeit nach 550, an die diese beiden Denkmäler wohl möglichst nahe herangerrückt werden müssen, sind mir nur noch zwei Skulpturen bekannt, die einen Kinnbart zusammen mit einer glatt-rasierten Oberlippe zeigen. Einmal die Büste des sogenannten Themistokles im Museo nazionale zu Neapel (Nr. 1134), ein Werk aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts⁶⁶, der Kopf besitzt viel Ähnlichkeit mit dem bärtigen Mars auf Münzen von Metapont⁶⁷ und scheint wie dieser, trotz seines starken Backenbartes, völlig ohne Schnurrbart zu sein. An zweiter Stelle käme noch die Grabstele des Aristonantes in Athen⁶⁸, gleichfalls vom Anfang des 4. Jahrhunderts, in Frage. Auf dieser Stele muß am Kopf ein beginnender Vollbart gemalt gewesen sein, wie die dafür geraubte Fläche erkennen läßt, für den Schnurrbart sind derartige Rauhungsspuren jedoch nicht vorhanden. Ich möchte diese beiden Beispiele zunächst nur mit allem Vorbehalt in die oben genannte, zeitlich in sich völlig geschlossene Gruppe anreihen, da eine Entscheidung über die Frage, ob ein Schnurrbart vorliegt oder nicht, oft sehr schwierig ist und man deshalb von vornherein gut tut, in seinem Urteil recht vorsichtig zu sein. So läßt z. B. die Statue des sogenannten Alkibiades, ein Werk aus der Schule des Kresilas (?) in der Camera della biga des Vatikan⁶⁹, zum Backenbart den Schnurrbart gleichfalls vermissen. Nun rührt aber bei dieser Statue das Gesicht größtenteils von moderner Hand her, und demnach hat das Denkmal hier auszuscheiden⁷⁰. Auch von der Kolossalstatue des Herkules, Nr. 636 des Museums Charamonti im Vatikan⁷¹, auf die mich Herr Justizrat HÄBERLIN freundlichst aufmerksam machte, glaubte ich anfangs, daß sie in diesen Zusammenhang hineingehöre, bei genauerer Nachprüfung konnte ich hier jedoch einen, wenn auch ganz schwachen Schnurrbart feststellen.

Außerordentlich reiche und prächtige Belege für die Barttracht der Fräse bieten die Spiegel. Auf den ältesten Stücken finden wir immer und immer wieder die Fräse, z. B. auf dem Spiegel mit der Darstellung von Hektors Lösung im Berliner Museum⁷² vom Ende des 6. Jahrhunderts. Von 500 an tritt daneben der Vollbart auf, der schließlich die Fräse vollständig verdrängt. Die Fräse hält sich, nach den Spiegeln zu urteilen, bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts⁷³.

Aus dem Gebiete der Kleinkunst mag hier noch dieselbe Barttracht am Triton auf dem goldenen Fisch im Goldfund von Vettersfelde vom Ende des 6. Jahrhunderts erwähnt werden⁷⁴.

Auch auf den griechischen Münzen kann man die Tracht der

⁶⁵ 289, S. 211, Abb. 1.

⁶⁴ ArchZ 25, 1867, Taf. 217. — 289, S. 211, Abb. 5.

⁶⁵ 237, Bd. I, S. 269.

⁶⁶ 93, S. 637.

⁶⁷ 44, Bd. II, S. 251, Taf. 245. — 255, S. 121—2. — 42, S. 150. — 96, Taf. 47.

⁶⁸ 98, Bd. I, S. 212, Nr. 322.

⁶⁹ 84, S. 626.

⁷⁰ 84, S. 667, Nr. 26, 2.

⁷¹ 70, Bd. I, S. 422.

⁷² 80, Bd. V, Taf. 126.

⁷³ 70, Bd. I, S. 472, Taf. 18, Abb. 1.

Fräse nachweisen. Aber leider ist die Auswertung des Münzmaterials mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Das Münzbild ist schon an und für sich nicht groß, dementsprechend läßt sich natürlich erst recht nicht über eine derartige minutiöse Einzelheit urteilen, wie die, ob bei einer bärtigen Darstellung auch ein Schnurrbart wiedergegeben ist oder nicht, ob der Bart von vornherein schnurrbartlos gedacht ist oder ob der Schnurrbart sich vielleicht nur nicht deutlich genug von der übrigen Barttracht abhebt, und selbst bei der Prüfung von nur wirklich hervorragend erhaltenen Exemplaren — und zwar bei einer wiederholten Prüfung unter den verschiedensten Lichtverhältnissen und unter Anwendung der schärfsten Vergrößerung — läßt sich wenigstens nach meinem Gefühl bei nur sehr wenigen Stücken eine völlig gesicherte einwandfreie Aussage machen. Andererseits ist gerade das Münzmaterial aus zweierlei Gründen für unsere Studien besonders wertvoll: Einmal läßt es uns durch das Studium von größeren Serien von ein und demselben Prägeorte erkennen, wie an diesen Prägeorten die verschiedenen Trachten sich abgelöst haben. Zweitens haben wir auch bei dem Münzmaterial ganz andere Möglichkeiten, das erste Auftreten und die Verbreitung der Tracht räumlich festzulegen, als uns das z. B. die Plastik und die Vasenmalerei gestatten.

Nach meinen Beobachtungen kommt die Tracht des Spitzbartes ohne Schnurrbart bei den Kentauren auf den Münzen der Orescii (Ende 6. Jahrhundert, Babelon Anfang 5. Jahrhundert ⁷⁴) und der Zaelii (vor 480) ⁷⁵, zweier Völkerschaften in Mazedonien, vor. Auch der Kentaur auf den Münzen des sogenannten Lete in Mazedonien (vor 500) ⁷⁶ scheint keinerlei Schnurrbart zu besitzen. Ebenso scheint auch der Aeneaskopf auf den Münzen von Aineia in Mazedonien (nach 500) schnurrbartlos zu sein ⁷⁷. Dieselbe Tracht liegt auch wohl auf den Münzen von Thasos ⁷⁸ und Potidäa ⁷⁹ (um 500—429) vor. Wir haben demnach in Mazedonien ein festgeschlossenes Gebiet mit der schnurrbartlosen Tracht.

In Griechenland selber habe ich nur zwei Beispiele beobachten können, was uns nicht weiter wundern darf, da dort die archaische Münzprägung vielfach Münzbilder verwendet, die für eine Untersuchung über die Barttracht nichts ergeben. Diese beiden Beispiele gehören noch dazu in eine sehr späte Periode. Offensichtlich handelt es sich hier um alte Bildtypen, die genau mit der alten Tracht auf den Münzbildern immer beibehalten wurden. Die beiden fraglichen Münzbilder sind einmal der Odysseuskopf auf den Münzen von Ithaka (370—330) ⁸⁰ und der Apollokopf auf den Münzen von Polyrhenum auf Kreta (336—280 ⁸¹).

⁷⁴ 91, S. 146. — 2, Bd. II, 1, S. 1063; III, 1, Taf. 46, Abb. 6—11. — 126, Taf. 14, Nr. 591. — 93, S. 194.

⁷⁵ 91, S. 149. — 92, Taf. 4, Abb. 2. — 2, Bd. III, 1, Taf. 46, Abb. 12—15. — 93, S. 195.

⁷⁶ 91, S. 79. — 92, Taf. 4, Abb. 4 u. 5. — 2, Bd. III, 1, Taf. 50, Abb. 1 ff. — 93, S. 198.

⁷⁷ 91, S. 41, Nr. 1. — 93, S. 214.

⁷⁸ 92, Taf. 4, Abb. 1 u. 3. — 2, Bd. III, 1, Taf. 55.

⁷⁹ 92, Taf. 4, Abb. 9.

⁸⁰ 72, Taf. 21, Abb. 8.

⁸¹ 92, Taf. 32, Abb. 1.

Im griechischen Kolonialgebiet des Ostens glaube ich die Tracht auf einer Reihe von Elektronmünzen aus Kyzikos (erste Hälfte des 6. Jahrhunderts) wiederzufinden⁸². Von der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts findet sich dann deutlich erkennbar dargestellt Spitzbart mit Schnurrbart⁸³. Auch von Kalymna scheint ein Spitzbart ohne Schnurrbart aus dem 6. Jahrhundert vorzuliegen⁸⁴. Bei den ältesten Stücken aus Tenedos (um 550) möchte ich gleichfalls an einen Spitzbart ohne Schnurrbart denken⁸⁵, während auf jüngeren Stücken deutlich der Schnurrbart vorhanden ist⁸⁶. Daran reiht sich ein späteres Beispiel von Flaumbart ohne Schnurrbart aus Trapezunt (4. Jahrhundert)⁸⁷. Auch für die griechischen Kolonien Unteritaliens läßt sich die Tracht durch die Münzen von Posidonia (6. Jahrhundert)⁸⁸ und eine Münze von Sergention (vor 480) nachweisen⁸⁹.

Verhältnismäßig wenig Aufschlüsse für unsere Studien bieten uns die Terrakotten. Ihre ältesten Typen zeigen keinerlei Andeutung eines Bartes. Erst in der geometrischen Periode finden wir einige Beispiele für Spitzbart⁹⁰. In all diesen Fällen muß jedoch die Frage offen bleiben, ob wir hier Spitzbart mit glattrasierter Oberlippe oder mit Schnurrbart vor uns haben. In der kyprischen Gruppe finden wir den Spitzbart einige Male bemalt aufgetragen⁹¹, dabei fehlt immer jegliche Farbspur für den Schnurrbart. Wir dürfen deshalb wohl annehmen, daß in dieser Gruppe die Sitte der glattrasierten Oberlippe bekannt war. In der Gruppe der Ausläufer der primitiven Typen können wir in der Mehrzahl der Fälle wiederum nicht sagen, ob wir zu dem Schlusse, der Töpfer habe den Schnurrbart absichtlich nicht dargestellt, berechtigt sind⁹². Wo uns einmal eine bemalte Terrakotta erhalten ist, zeigt diese deutlich Vollbart⁹³. In der folgenden archaischen Gruppe können wir wieder nur den Spitzbart feststellen, ohne klar zu sehen, ob dazu immer ein Schnurrbart gehört oder nicht⁹⁴. Einige Stücke scheinen zu dem Schluß zu berechtigen, daß hier die Wiedergabe der Tracht des Spitzbartes mit glattrasierter Oberlippe von vornherein beabsichtigt war⁹⁵. Daneben stehen auch wieder solche, die offensichtlich einen Vollbart zeigen⁹⁶. In der jüngeren Periode, von etwa 500 an, herrscht allgemein Vollbart⁹⁷.

⁸² 294, Taf. 4, Abb. 8. — 2, Bd. II, 1, S. 169. — H. von FRITZE in *Nomisma* 7, 1911, Taf. 1, Abb. 27.

⁸³ VON FRITZE a. a. O., Taf. 2, 19 u. 31.

⁸⁴ 92, Taf. 3, 29. — 226, Nr. 1179.

⁸⁵ 92, Taf. 2, 19. — 226, Taf. 24, Abb. 1050.

⁸⁶ 226, Abb. 185.

⁸⁷ 293, Taf. 7, 6.

⁸⁸ 2, Bd. II, 1, S. 1427; III, 1, Taf. 62, Abb. 12—20.

⁸⁹ 2, Bd. II, 1, S. 1497; III, 1, Taf. 72, Abb. 93.

⁹⁰ 288, S. 6, Nr. 5, S. 7, Nr. 5.

⁹¹ 288, S. 15, Nr. 8.

⁹² 288, S. 34, Abb. 6, S. 35, Abb. 5 u. a. m.

⁹³ 288, S. 36, Abb. 1.

⁹⁴ 288, S. 177, Abb. 7; S. 178, Abb. 1.

⁹⁵ 288, S. 179, Abb. 1.

⁹⁶ 288, S. 180, Abb. 6; S. 181, Abb. 1 u. 4; S. 191, Abb. 7 u. 9; S. 192, Abb. 5; S. 193 u. a. m.

⁹⁷ 288, S. 376 ff.

Diese merkwürdige Barttracht der Fräse ist für Griechenland übrigens auch literarisch bezeugt. Für Sparta ist uns die Nachricht erhalten, daß die Ephoren beim Antritt ihres Amtes jedesmal den Bürgern zu befehlen hatten, die Schnurrbärte zu rasieren. Diese Nachricht findet sich bei Plutarch in seiner Schrift „de sera numinis vindicta“ (cap. 4). Er sagt dort, daß das Gebot, welches die Ephoren bei ihrem Amtsantritt erlassen, indem sie den Bürgern durch Heroldsruf befehlen, keinen Schnurrbart zu tragen und den Gesetzen zu gehorchen, dunkel sei (*μη τρέφειν μύσταχα καὶ πείθεσθαι τοῖς νόμοις*). Denselben Ephorenbefehl führt er mit etwas anderem Wortlaut (*χαίρεσθαι τὸν μύσταχα καὶ προσέγειν τοῖς νόμοις*) und unter Berufung auf Aristoteles als seiner Quelle im Leben des Cleomenes (cap. 9) an, hier mit der Motivierung, der Sinn der Vorschrift sei wahrscheinlich der, daß sich die jungen Leute an Gehorsam auch im kleinsten gewöhnen sollten. So wird sie auch jetzt meistens aufgefaßt als „ein symbolischer, freilich seltsamer Ausdruck für Unterwerfung und Gehorsam“, wie OTFRIED MÜLLER sagt⁹⁸, jedenfalls ein Zeichen, daß die Ephoren über die gesamte öffentliche Zucht bis ins einzelne zu wachen hatten. Die Vorschrift scheint aber auch den Zweck gehabt zu haben, den konservativen Charakter des spartanischen Volkstums zu einem ganz besonders augenfälligen Ausdruck zu bringen, wie das ZACHER betont hat⁹⁹. Die alljährliche Einschärfung dieser Vorschrift konnte, wie MAU bemerkt hat¹⁰⁰, wohl erst eingeführt werden, als die alte Sitte im Verschwinden war. Denn wenn in späterer Zeit, während es überall in Griechenland sonst üblich geworden war, den Schnurrbart stehen zu lassen, nur die Spartaner an der alten Barttracht festhielten, so mußte das den übrigen Griechen ebenso fremdartig vorkommen, wie heute uns Binnendeutschen die Erscheinung der Seeleute (s. u.), und der Spartaner wurde durch die Einschärfung dieser Vorschrift daran gewöhnt, auch äußerlich sich als Bewahrer alter Sitte zu zeigen. Dieses immer und immer wiederholte Einschärfen der Sitte scheint auch etwas genutzt zu haben, denn noch bis ins 4. Jahrhundert läßt sich die fragliche Sitte bei den Spartanern nachweisen. Einmal dadurch, daß Aristoteles es ist, aus dem Plutarch seine Angabe schöpft, und dann weiter durch ein Fragment aus einer Komödie des Antiphanes (fr 44 k), welches uns von Athenäus IV 143 A erklärt worden ist¹⁰¹.

Neben die Fräse tritt bereits in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts die spitze Vollbarttracht. Besondere Beachtung verdient dabei, daß das eigentliche Wort der klassischen Griechen für Schnurrbart *ὑπορρίνιον*, wie andere Zusammensetzungen mit *ὑπὸ* erst aus der Zeit der aufblühenden Medizin entstanden sind, also wohl nicht älter als Hippokrates ist (laut freundlicher Mitteilung von Prof. Dr. HOFFMANN, Münster). An Stelle dieses spitzen Vollbartes tritt hinwiederum gegen 500 ein kurz, gewöhnlich rund verschnittener Vollbart. Von diesem Augenblick an tritt die Fräse mehr und mehr in den Hintergrund. In vereinzelten Beispielen hält sie sich in Griechen-

⁹⁸ 190, Bd. II, S. 120.

⁹⁹ 295, S. 230.

¹⁰⁰ 209, s. v. BART.

¹⁰¹ 295, S. 230.

land noch bis ins 4. Jahrhundert. In einigen Randgebieten des hellenistischen Kulturkreises dagegen scheint sich die Tracht noch weit länger gehalten zu haben. So einmal in Syrien. Hier zeigen uns diese Tracht die Münzbilder der Könige Antiochus Hierax (gest. 227)¹⁰², Antiochus IX. (116—95)¹⁰³ und Antiochus X. (94—83)¹⁰⁴ und Demetrius III. Nikator¹⁰⁵. Ebenso in Bithynien, wo die beiden Könige Prusias I. (218—180)¹⁰⁶ und Prusias II. (180—149)¹⁰⁷ auf Münzbildern in ihr dargestellt werden. Von dem letzteren König zeigen jedoch bereits einige andere Stücke wieder einen Vollbart¹⁰⁸. Im Königreich Pontus tritt uns die Tracht bei den Königen Mithridates II. (240—190)¹⁰⁹, Mithridates III. (222—183)¹¹⁰, Mithridates IV.¹¹¹ und Pharnaces I. (183—169)¹¹² entgegen. Auch auf den persepolitischen Münzen erscheinen die Könige Manavaz, Zaturdat II. u. a. m. (nach 140 v. Chr.) mit Spitzbart, tragen aber dazu regelmäßig keinen Schnurrbart¹¹³. Schließlich erscheint auch in Mazedonien Perseus I. (178—168)¹¹⁴ auf Münzen vielfach deutlich ohne Schnurrbart zum starken Backenbart. Jedoch muß er diese Tracht entweder gewechselt haben oder er trug, ähnlich wie späterhin Caracalla und Lucius Verus, den Schnurrbart nur ganz kurz geschnitten, da einzelne Münzen doch Spuren eines solchen erkennen lassen. Da es wohl nicht wahrscheinlich ist, daß die Tracht in der Zwischenzeit ausgestorben war und jetzt wieder zu neuem Leben erwachte, werden wir in diesem Vorkommen einige der letzten Ausläufer dieser Barttracht zu erblicken haben, die sich demnach an dieser Stelle von den ältesten Zeiten her erhalten hat.

Wenn wir jetzt zusammenfassend dieses Material über das Vorkommen der Fräse in Griechenland überblicken, so erhebt sich damit für uns die Frage, wie diese eigenartige Barttracht nach Griechenland gekommen ist.

Das vereinzelte Auftreten der Tracht gegen Ende der kretisch-mykenischen Kultur legt uns den Gedanken nahe, daß wir hier durch ein Studium der Barttracht denselben Vorgang beobachten können, den wir bereits weiter oben in Babylonien und ganz Vorderasien verfolgt haben, nämlich ein allmähliches ineinanderschieben von zwei Volksstämmen. Die in Rede stehende Barttracht weist offensichtlich auf eine Verbindung der kretisch-mykenischen Kultur mit Vorderasien hin. Ähnliche vom Osten

¹⁰² Auktionskatalog HIRSCH, 13, 1905, Taf. 55, Nr. 4479.

¹⁰³ 71, Taf. 25.

¹⁰⁴ 71, Taf. 26, 2.

¹⁰⁵ 71, Taf. 26, Abb. 10 u. 11.

¹⁰⁶ 92, Taf. 38, Abb. 7. — 231, Taf. 5, 5. — 293, Taf. 37, Abb. 2—3.

¹⁰⁷ 293, Taf. 38, 2.

¹⁰⁸ 231, Taf. 5, 6.

¹⁰⁹ 293, Taf. 8, Abb. 2. — 231, Taf. 10, Abb. 3.

¹¹⁰ 232, Taf. 6, 3.

¹¹¹ 92, Taf. 36, 5. — 231, Taf. 10, 5.

¹¹² 92, Taf. 48, 5. — 231, Taf. 10, 4.

¹¹³ ZN 4, 1877, S. 165 ff.

¹¹⁴ 92, Taf. 54, 9. — 93, S. 255.



Abb. 4. Kopf von der Statue eines Mannes von Athen, Akropolis. Erste Hälfte des 6. Jahrh. v. Chr. Berlin, Staatl. Museen.



Abb. 5. Kopf von der Statue eines Mannes („Kopf Rampin“). Erste Hälfte des 6. Jahrh. v. Chr. Paris, Louvre.



Abb. 7. Niederelbischer Fischer.



Abb. 8. Schwarzwaldbauer aus der Gegend von St. Georgen-Sommerau.



Abb. 9. Österreichische Regimenter mit Trophäen von 1864. Bei X ein Dragoner des Regiments Nr. 14.



Abb. 6. Bildnis eines älteren Mannes. Gemälde von Lukas Cranach (1471—1553).

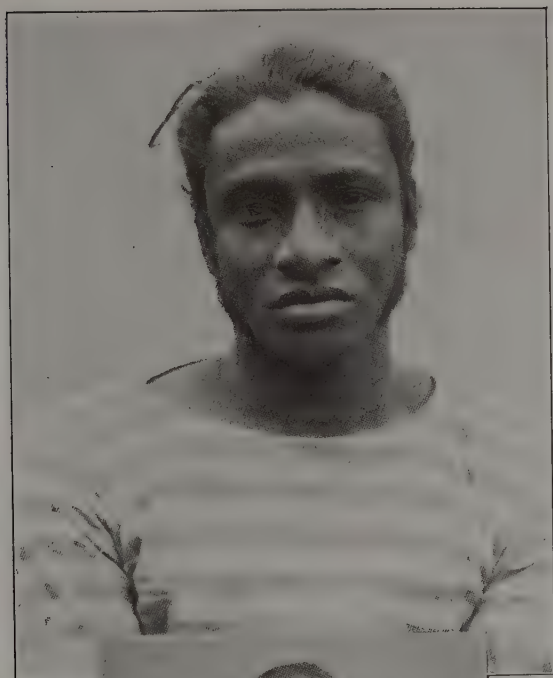


Abb. 10. Singhalese aus Ceylon.*

Abb. 11. Singhalese (Redya) aus Ceylon.

Nach von Fritz Sarasin freundlichst zur Verfügung gestellten Photographien.

zur kretisch-mykenischen Kultur hinführende Verbindungen sind im letzten Jahrzehnt bereits mehrfach aufgedeckt worden. Für die Beurteilung dieser Verbindungen gewährt uns jetzt die Feststellung des Zusammenhanges in der Barttracht eine ganz andere Unterlage. Kunstformen wandern verhältnismäßig viel leichter als alteingewurzelte Trachten. Der oben festgestellte Wechsel in der Tracht, der Hand in Hand mit einer Reihe von anderen Verbindungen mit dem Osten sich vollzieht, dürfte demnach schwerlich als lediglich auf dem Wege des Austausches zustande gekommen anzusehen sein. Meiner Anschauung nach müssen wir ihn vielmehr tiefer zu fassen versuchen, und das können wir nur, wenn wir annehmen, daß die in den Denkmälern sich offenbarende Einwanderung einer Barttracht eine Begleiterscheinung, ein Widerspiegeln des in derselben Zeit erfolgenden Einwanderens eines östlichen Bevölkerungselementes in Griechenland darstellt. Von dem Augenblick an, in dem der einheimische Volksstamm mit den Neuankömmlingen sich durchgesetzt hat, wird die Tracht der Neuankommenden die herrschende.

Ganz anders liegen die Verhältnisse, als die Fräse um 600 durch die Vollbarttracht allmählich abgelöst wurde. In diesem Falle handelt es sich lediglich um eine Modeerscheinung, die allerdings wiederum von Kleinasien ausgeht. Nach den Denkmälern selbst will es, wie ich an anderer Stelle ausführen werde, so scheinen, als ob die Jonier sich dieser neuen Mode schneller angeschlossen hätten als die Dorianer. Dazu kommt die Notiz, daß das konservative Sparta das Aufkommen der neuen Tracht selbst durch Gesetze zu verhindern suchte. Wenn nun außerdem das Auftreten der neuen Tracht gerade in die Zeit nach dem Abschluß der großen ionischen Kolonisation fällt, so ist das vielleicht ein Fingerzeig dafür, wie diese Tracht in Griechenland zustande gekommen ist: es ist eine jener rückwärts gehenden Wellen, wie sie jeder vorwärts gehende Vorstoß eines Volkes auszulösen pflegt.

14. Italien.

Die ältesten menschlichen Darstellungen auf italienischem Boden zeigen, soweit sie sich überhaupt für unsere Studien verwerten lassen, eine glattrasierte Tracht. In Mittelitalien tritt uns erst im 8. Jahrhundert eine Barttracht entgegen, und zwar ist das hier wiederum der Spitzbart mit der glattrasierten Oberlippe. Wir finden diese Tracht auf dem Untersatz aus dem Grabe Barbarini¹¹⁵ und auf dem Bronzeblechschmuck aus dem Regulini-Galassi-Grabe von Cervetri (8. Jahrhundert)¹¹⁶, bei einer von den Sphingen auf dem Silbernapf von Vetulonia aus der tomba del guerriero oder del Duce (7. Jahrhundert)¹¹⁷, auf der Stele von Volterra¹¹⁸, auf den Wandmalereien von Corneto¹¹⁹ und Cervetri¹²⁰, auf den Sarkophagen von

¹¹⁵ 222, S. 127.

¹¹⁶ 182, Bd. II, 2, Taf. 334.

¹¹⁷ 222, S. 118.

¹¹⁸ 178, Taf. 51. — 165, S. 368.

¹¹⁹ 249, Bd. I, 2, S. 436. — 182, Bd. II, 2, Taf. 303.

¹²⁰ 165, Taf. 4. — 182, Bd. II, 2, Taf. 342.

Falerii¹²¹ und Cervetri¹²², auf den polychromen Ziegelplatten von demselben Fundorte¹²³, auf einem Tongefäß aus Chiusi¹²⁴, auf den besonders häufig in Chiusi vorkommenden Canopen¹²⁵, auf Grabsteinen, z. B. von Perugia¹²⁶ und Bettole bei Sinalunga¹²⁷, beide aus dem 4. Jahrhundert und auf den Spiegeln¹²⁸.

In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts gelangen dann mehrere ionische Reliefs mit dieser Tracht bis nach Mittel- und Unteritalien, so z. B. bis nach Perugia¹²⁹. Kurze Zeit später finden wir dieselbe Tracht an einem von ionischen Künstlern in Unteritalien selber verfertigten Werke, dem Bronzewagen von Monteleone di Spoleto¹³⁰. Im 4. Jahrhundert finden wir dieselbe Tracht auch in Mittel- und Unteritalien bei den Oskern und den von diesen abgezweigten Lukanern, so auf mehreren oskischen Grabgemälden aus Capua (4. Jahrhundert)¹³¹ und bei den Lukanern auf zwei Grabmalereien aus Pästum (4. Jahrhundert)¹³².

Daß die Etrusker diese Tracht von den Ioniern übernommen hätten, erscheint mir mehr als zweifelhaft. Ionischer Einfluß läßt sich bei ihnen schwerlich bis ins 8. Jahrhundert zurückverfolgen. Ich persönlich neige zu der Ansicht, daß die Etrusker diese Barttracht aus ihren früheren Sitzen in Kleinasien mitgebracht und dieselbe nicht erst aus zweiter Hand, von den Griechen, übernommen haben. Diese Annahme gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß bereits GUSTAV KÖRTE die Einwanderung der Etrusker aus der östlichen Ägäis ins 8. Jahrhundert setzte¹³³, in dieselbe Zeit also, in der wir diese eigenartige Barttracht zum erstenmal bei den Etruskern auf italischem Boden nachweisen können. Endgültige Klarheit über diesen Punkt vermag jedoch erst eine eingehende Behandlung der ganzen Etruskerfrage zu bringen, die heute mehr denn je erforderlich erscheint.

Die unteritalischen Stämme können die Tracht der Fräse einmal von den Etruskern übernommen haben, ebenso gut aber auch von den unteritalischen Griechen entlehnt haben, da sich in diesem Falle nicht nachweisen läßt, daß die Tracht bereits vor der Einwanderung der Griechen in Unteritalien dort vorhanden war.

Mit dem 6. Jahrhundert tritt in Mittel- und Unteritalien neben der Fräse der Spitzbart mit dem Schnurrbart auf, der dann allmählich die Fräse verdrängt. Diese neue Tracht kann hier einmal durch Vermittlung der Nord-

¹²¹ 182, Bd. II, 2, Taf. 309.

¹²² 158, Taf. 90. — 165, S. 299. — 220, S. 219. — 272, Bd. II, S. 319. — 249, Bd. I, 2, S. 258/9. — 154, Taf. 4. — 182, Bd. II, 2, Taf. 347. — 179, S. 434. — 30, Taf. 175.

¹²³ 178, Taf. 22, 28, 31, 51. — 158, Taf. 83. — 272, Bd. II, S. 319. — 248, S. 195.

¹²⁴ 182, Bd. II, 2, Taf. 230, Abb. 2.

¹²⁵ 48, Bd. I, 1, S. 668, Abb. 784. — 220, S. 221. — 182, Bd. II, 2, Taf. 223.

¹²⁶ 142, Bd. III, Taf. 133, Abb. 3.

¹²⁷ 142, Bd. III, S. 117, Taf. 98, Abb. 12.

¹²⁸ 80, Bd. V, Taf. 4, 68, 108, 113 usw.

¹²⁹ Vergl. S. 621.

¹³⁰ 26, Taf. 586/7. — 70, Bd. II, S. 327, Taf. 31/2.

¹³¹ JI 24, 1909, S. 102, Taf. 9, Abb. 8; Taf. 10, Abb. 9; Taf. 12, Abb. 11.

¹³² Ebendort, S. 119.

¹³³ In 209, s. v. Etrusker.

italiker, bei denen wir diese Tracht bereits seit 1100 feststellen können, eingedrungen sein. Daneben kommt aber auch die Möglichkeit einer Vermittlung durch die Griechen in Frage, bei denen diese Tracht zur selben Zeit in Aufnahme kam. Der letztere Weg scheint mir im Hinblick auf die Bedeutung des ionischen Einflusses auf die Etrusker mehr Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

In diesem Zusammenhange müssen wir auch noch der *Schardana* gedenken. In ägyptischen Inschriften werden unter den Nordvölkern, die im 14. und 13. Jahrhundert Einfälle ins Nilland machen, *Turscha* und *Schardana* genannt. Über diese *Schardana* bieten uns die ägyptischen Denkmäler eine Reihe von Aufschlüssen. Daß mit den *Turscha* die Etrusker oder Tyrrhener gemeint sind, ist wohl unbestritten. Die *Schardana* wollen die einen auf die Sarder, die Bewohner von Sardes, die anderen auf die Sardinier deuten. Da die *Schardana* immer im Zusammenhange mit den *Turscha* vorkommen, werden sie wohl auch in deren Nähe gewohnt haben. Aber wo diese Wohnsitze waren, wird sich erst nach der Lösung der Etruskerfrage entscheiden, denn wenn wir die Etrusker erst mit FURTWÄNGLER im 10. Jahrhundert¹³⁴, mit KÖRTE im 8. Jahrhundert in Italien einwandern lassen, können auch die *Schardana* als Nachbarn der Etrusker nicht bereits im 14. und 13. Jahrhundert in Sardinien ansässig sein. Diese *Schardana* sind in ihrer Mehrzahl auf den ägyptischen Darstellungen bartlos¹³⁵, daneben taucht aber auch der Spitzbart mit glattrasierter Oberlippe auf¹³⁶. Neben der älteren Sitte, das ganze Gesicht zu rasieren, war also auch um 1200 schon bei ihnen jene eigenartige Barttracht mit der glattrasierten Oberlippe bekannt. Dürfen wir darin nicht noch einen Fingerzeig mehr dafür erblicken, daß die *Schardana* mit den Etruskern eng zusammengehören und mit ihnen aus derselben Gegend nach Westen gewandert sind?

An diese beiden Länder schließe ich hier

15. Spanien

an, weil das Vorkommen der Tracht in diesem Lande in engster Verbindung mit dem Vorkommen der Tracht im Bereich der Länder des klassischen Altertums steht. Hier in Spanien läßt sich die Fräse einmal auf phönikischen¹³⁷ und ionischen¹³⁸ Einfuhrgegenständen nachweisen. Im engsten Anschluß daran erscheint sie dann aber auch auf einheimischen Denkmälern, auf einigen Bronzefigürchen, die als Weihgeschenke in zwei iberischen Heiligtümern aus dem 5. und 4. Jahrhundert in Andalusien gefunden wurden¹³⁹. Die Tracht dürfte also auch hier von den griechischen Kolonisten übernommen worden sein.

¹³⁴ 68, Bd. III, S. 174.

¹³⁵ 191, S. 376.

¹³⁶ 152, Taf. 209. — 211, Taf. 159.

¹³⁷ 222, S. 52.

¹³⁸ 229, Bd. II, S. 205. — JI 13, 1898, S. 122, Abb. 4 u. 5. — 205, Bd. I, S. 94 u. 118, Taf. 4. — 6, S. 99.

¹³⁹ Aus Castellar de Santisleben, Prov. Jaën: ZANTIER-CABRÉ, El santuario ibérico de Castellar de Santisleben. MemMC 1917, Taf. 28, Abb. 19. — Collado de los Jardine, Prov. Jaën: Calvo Cabré, Excavations en la cueva y collado de los Jardine. MemJ 1918, Taf. 10, Abb. 3; Taf. 12, Abb. 3; Taf. 13, Abb. 1 u. 2.

16. Die Länder der altchristlichen Kunst.

Innerhalb des engeren Bereiches der Länder des klassischen Altertums fällt demnach der jüngste Beleg für die Tracht der Fräse ins 3. vorchristliche Jahrhundert. Bis zu diesem Augenblicke liegt offensichtlich eine gewisse Kontinuität der Tracht vor. Innerhalb der kleinasiatischen Gebiete läßt sich die Tracht zwei Jahrhunderte weiter, bis ins 1. vorchristliche Jahrhundert, verfolgen. In noch jüngeren Zeiten finden wir sie in Syrien wieder, wo wir sie archäologisch bis ins 5. nachchristliche Jahrhundert belegen können. An dieses Gebiet müssen wir demnach wiederum anknüpfen, wenn wir die Tracht innerhalb der altchristlichen Kunst im 4. nachchristlichen Jahrhundert wieder auftauchen sehen. Dieses Anknüpfen erscheint umso weniger auffällig, wenn wir den Anteil würdigen, den gerade Syrien an der Ausbildung der christlichen Kunst nach den Forschungen der letzten Jahrzehnte genommen hat.

Den ältesten Beleg für das Vorkommen der Tracht innerhalb dieses Kunstgebietes bietet uns wohl eine Marmorplatte aus der Katakomben des Thrason¹⁴⁰. Sie belegt uns diese Barttracht vielleicht schon für das 3. Jahrhundert. Der Christuskopf läßt hier einen Backenbart erkennen, ist im übrigen jedoch scheinbar ohne Schnurrbart. Aber die vorliegenden Abbildungen bedürfen in diesem Punkte wohl noch einer Nachprüfung am Original selber, die der Zeitverhältnisse wegen gegenwärtig nicht möglich ist. Außerdem dürfte derartige Graffiti wohl nicht allzu großer Wert beizulegen sein.

Ein Jahrhundert später finden wir die Barttracht innerhalb desselben Kunstgebietes jedoch sicher bezeugt, und zwar durch ein Mosaik aus dem Mausoleum der Konstantina in Rom, das früher dem 6., 7., 8., ja sogar dem 13. Jahrhundert zugeschrieben war, nach WILPERT's überzeugenden Ausführungen jedoch mit dem Bau des Mausoleums, der noch vor dem Jahre 337 erfolgte, gleichzeitig ist¹⁴¹. Auf diesem Mosaik finden wir die Szene, wie Christus dem Petrus die Gewalt des Schlüssels übergibt, dargestellt. Der Christuskopf zeigt einen prächtigen Backen- und Kinnbart, ein Schnurrbart fehlt jedoch, die Oberlippe ist vielmehr glattrasiert¹⁴². Die Bildszene dieses Mosaiks als solche ist nach WILPERT von dem um wenige Jahre älteren Baptisterium des Laterans übernommen. Dieses lateranensische Mosaik ist uns leider nicht erhalten und ein Vergleich somit unmöglich. Auf das gleiche lateranensische Mosaik geht jedoch noch eine Darstellung derselben Szene auf einem Mosaik in der Taufkirche des Heiligen Johannes in Neapel (zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts) zurück, dort erscheint Christus wieder in jener eigenartigen Barttracht¹⁴³.

An diese beiden sicher bezeugten altchristlichen Christusbilder mit der Fräse knüpfen eine ganze Reihe von späteren Christusbildern an, welche die ständige Kontinuität der Tracht bis ins 16. Jahr-

¹⁴⁰ 76, Bd. III, Taf. 180, 6; 322, 2; 323, 4; 324, 1; Bd. VI, Taf. 464, 5; 484, 4. — 283, S. 251. — 284, Bd. I, S. 104, Abb. 31.

¹⁴¹ 284, Bd. I, S. 298.

¹⁴² Ebendort, Bd. I, S. 294; III, Taf. 5.

¹⁴³ Ebendort, I, S. 237; III, Taf. 32.

hundert verfolgen lassen (siehe weiter unten). Neben dem Christusbilde findet sich die Tracht nur noch einmal, und zwar an einem Kopf des Moses an einer Sarkophagschmalseite des lateranensischen Museums¹⁴⁴. An ihm beobachten wir wiederum lediglich Backen- und Kinnbart. Weitere Belege fehlen vorläufig noch, ich bin überzeugt, daß sich sicherlich noch eine ganze Anzahl mehr werden auffinden lassen, wenn erst einmal die christliche Archäologie auf dieses Detail näher achten wird.

Aus diesen drei sicheren Belegen allein wird schwerlich jemand zu folgern wagen, daß die fragliche Tracht innerhalb der klassischen Länder der altchristlichen Kunst, in Rom und Byzanz getragen worden sei. Viel näher würde zunächst die Erklärung liegen, daß es sich hier um die Übernahme eines Details aus dem syrischen Gebiete der altchristlichen Kunst handelt, das immer und immer wieder von den Kopisten getreulich beibehalten sei. Wir werden jedoch bei unserem weiteren Studium der Tracht diese für Norditalien im 5. Jahrhundert auch noch anderweitig belegen können. Dann dürfte es doch wohl so unwahrscheinlich nicht sein, daß innerhalb des 3. bis 5. Jahrhunderts ein erneuter Vorstoß der Tracht von Syrien aus nach Mitteleuropa stattgefunden hat.

III. Nordeuropa, besonders Deutschland während des Mittelalters.

17. 3. bis 9. Jahrhundert.

Den ältesten Beleg, den wir für das Vorkommen der Tracht der Fräse auf germanischem Boden nachweisen können, bietet uns eine 1920 im Vehner Moor im Oldenburgischen aufgedeckte Moorleiche, von der berichtet wird, daß sie einen zugestutzten Bart von der Form getragen habe, die heutzutage als Schiffer- oder Zimmermannsbart bezeichnet zu werden pflegt¹⁴⁵. Die Moorleiche läßt sich leider durch Beifunde nicht datieren, dürfte aber wohl, wie die Mehrzahl der übrigen Moorleichen, in die ersten Jahrhunderte n. Chr. zu setzen sein. Während des 5. Jahrhunderts können wir die Fräse für einzelne germanische Stämme nachweisen. Von Theoderich dem Großen (454—526) berichtet uns nämlich sein Historiograph SIDONIUS APOLLINARIS (430—484), I, cap. 2, daß er auf der Schläfe und auf dem Rande der Wangen einen Bart trug, daß dagegen die Haare unmittelbar unter der Nase ihm täglich entfernt wurden¹⁴⁶. Unweigerlich weist diese Notiz auf eine schnurrbartlose Fräsenracht. Auf denselben Theoderich ist bisher jedoch immer ein Bild auf einem Mosaik in S. Apollinari nuovo in Ravenna gedeutet worden. Auf diesem Bilde finden wir die Vollbarttracht wiedergegeben¹⁴⁷. Die Deutung dieses Bildes auf Theoderich ist jedoch alles andere denn gesichert. Außerdem ist dieses Mosaik um 1830 beträchtlich restauriert worden, so daß wir nicht einmal angeben können, ob diese Vollbarttracht auf das Konto des Restaurators zu setzen ist. Wenn wir auf diesen Bericht des

¹⁴⁴ 60, S. 144, Nr. 187, Taf. 2.

¹⁴⁵ Mannus 16, 1924, S. 247.

¹⁴⁶ Barba concavis hirta temporibus quam insubdita parte suspentem sirpitos tonsor assiduus genas udusque forpicipibus evellit. Pilis infra narium nuta fructificantibus quotidiana succisio.

¹⁴⁷ 90, Taf. 17, Abb. 73, S. 133.

SILVERIUS APOLLINARIS hin für Theoderich den Großen die Fräsestracht sicher-gestellt erachten, so fehlt uns daneben jedoch jeglicher weitere Beleg für diese Tracht, sowohl literarischer wie archäologischer Art, für die gleiche frühe Zeit.

Für dieselben Gebiete, und wiederum für einen germanischen Stamm, können wir die gleiche Tracht im 10. Jahrhundert durch den im Jahre 991 geschriebenen Cod. Ord. des Archivs des Domkapitels zu Modena nachweisen. In diesem Kodex findet sich eine Darstellung des Königs Rachis (744—749), auf welcher der König selbst sowohl wie ein Begleiter einen Backen- und Kinnbart, dazu jedoch keinen Schnurrbart tragen¹⁴⁸. Wir müssen es dahingestellt sein lassen, ob diese Darstellung des 10. Jahrhunderts eine derartige Einzelheit der Tracht für das 8. Jahrhundert richtig wiedergibt oder etwa eine, wie wir weiter unten sehen werden, im 10. Jahrhundert auch sonst noch nachweisbare Tracht auf diese frühere Zeit überträgt. Ebenso entzieht es sich auch vorläufig noch ganz unserer Kenntnis, wie weit diese Tracht noch sonst verbreitet war.

In ein hohes Alter dürfte die Tracht dagegen bei einem dritten germanischen Stamme, bei den Angelsachsen, zurückreichen. In der angelsächsischen Kunst erscheint diese Tracht bereits im 7. Jahrhundert, z. B. auf einer Miniatur des Apostels Lukas in einer Bibel im Britischen Museum¹⁴⁹. Bei diesen frühen Miniaturen läßt sich jedoch nicht angeben, wie weit sie in derartigen Einzelheiten alte fremde Vorbilder kopieren oder Eigenheiten der eigenen Volks-tracht wiedergeben. Sobald wir jedoch andere Bildnisstoffe, vor allen Dingen solche, die zu Porträtbildern Veranlassung gaben, daneben finden — wie das im 10. Jahrhundert allgemein der Fall wird —, begegnet uns immer die Fräse wieder, deshalb dürfte der Schluß nicht unangebracht sein, daß sie für das gleiche Gebiet bereits auch für ältere Zeit vorauszusetzen ist.

18. 10. Jahrhundert.

Im 10. Jahrhundert können wir die Tracht in Deutschland und England nachweisen. Für Deutschland geben uns die Porträtbilder des Erzbischofs Egbert von Trier (977—993) einwandfreie Belege. Im Codex Egberti (um 980) erscheint dieser Erzbischof bartlos oder höchstens mit ganz spärlichem Bartanflug, ganz bestimmt jedoch ohne Schnurrbart dargestellt¹⁵⁰, während der Psalter in Cividale einen starken, kurzen Vollbart und dazu einen Schnurrbart zeigt, der nach abwärts gerichtet, einen Teil der Oberlippe freiläßt¹⁵¹. Mit schärferer Ausprägung tritt uns die Fräse jedoch in England entgegen, hier be-gegen wir auf einer im Jahre 966 angefertigten Miniatur des Königs Edgar (959—975) einem scharf ausgeprägten Kinnbart, der Schnurrbart ist jedoch dazu gänzlich ausrasiert¹⁵².

¹⁴⁸ 157, S. 319. — 10, Bd. II, S. 505.

¹⁴⁹ 277, Taf. 14.

¹⁵⁰ 144, Taf. 2.

¹⁵¹ 240, Taf. 2 u. 3. — 128, S. 61.

¹⁵² 57, S. 63, Abb. 8. — 277, Taf. 47. — 127, S. 539.

19. II. Jahrhundert.

Weit zahlreichere Belege lassen sich für die Tracht aus dem 11. Jahrhundert beibringen. Sie zeigen uns die fragliche Tracht in Deutschland, in England und in Italien. Aus Deutschland sind hier zunächst einmal die Bildnisse Kaiser Heinrichs III. (1039—1056) zu nennen. Von diesem Kaiser besitzen wir zunächst einmal einige Miniaturen, die ihn uns im Vollbart zeigen¹⁵³. Neben diesen Bildern stehen jedoch drei andere, die ihn uns im Backen- und Kinnbart und Schnurrbart zeigen, der Schnurrbart ist jedoch nur an den Mundwinkeln erhalten, während die Oberlippe in der Mitte glattrasiert ist¹⁵⁴. Dann sind weiter die uns vom Bischof Bernward von Hildesheim (993—1022) erhaltenen Bilder zu nennen. Von dem Bischof haben wir in seinem Evangeliar zu Hildesheim ein wohl gleichzeitiges und vielleicht porträtähnliches Bild¹⁵⁵, dieses zeigt uns den Kirchenfürsten in der bartlosen Tracht. Von demselben Bischof ist uns aber noch ein zweites Bild in der im 11. Jahrhundert geschrieben aus St. Michael zu Hildesheim stammenden Handschrift des Lebens des Heiligen Bernward von Thangmar erhalten¹⁵⁶, es zeigt ihn uns in Backen- und Kinnbart und mit einem teilweise ausrasierten Schnurrbarte. Für den geistlichen Stand bezeugt uns dieselbe Tracht das Porträt eines Mönches auf einem Huldigungsbilde in München¹⁵⁷, es zeigt uns eine deutlich ausgeprägte Fräse.

Für England bezeugt in diesem Jahrhundert ein angelsächsisches Kalendarium die Tracht für die Bauern¹⁵⁸. Wir finden sie aber auch in den vornehmen Kreisen auf dem Teppich in Bayeux (um 1070) dargestellt¹⁵⁹. Unter den angelsächsischen Miniaturen dürfte sich noch weit mehr Material über die Verbreitung dieser Tracht finden. Da jedes einzelne auf den publizierten Abbildungen erkennbare Vorkommen jedoch, wenn es sichergestellt sein soll, jeweils eine Nachprüfung am Original erfordert, so erschweren natürlich die Verhältnisse der Gegenwart gerade hier besonders diesbezügliche Forschungen.

Auch für Italien läßt sich im 11. Jahrhundert die Fräse nachweisen. Wir finden sie in einem Kodex mit dem bekannten Werke von HRABANUS MAURUS „De originibus rerum“ im Kloster zu Montecassino im Jahre 1023 an einem Schlachter wiedergegeben¹⁶⁰.

20. 12. Jahrhundert.

Aus dem 12. Jahrhundert fließen die Belege für das Vorkommen der Tracht außerordentlich spärlich. Ich fand sie mehrmals im „Hortus deliciarum“ der Äbtissin Herrad von Landsberg (gest. 1195), dort u. a. auch an einem

¹⁵³ 128, S. 74 u. 78. — 129, S. 18.

¹⁵⁴ Kommentar zu Ezechiel in der Bibliothek zu Bamberg. 128, S. 76. — Bamberger Evangeliar. Ebendort, 128, S. 77. — Evangeliar in der Stadtbibliothek zu Bremen. 129, S. 17.

¹⁵⁵ 7, Taf. 4. — 127, S. 543.

¹⁵⁶ Monumenta Germaniae Scr., S. IV, Taf. zu S. 754. — 127, S. 542.

¹⁵⁷ Münchener Codex 14272:137, Taf. 12. — 261, Taf. 7, Nr. 10. — 127, S. 540.

¹⁵⁸ 105, Bd. I, S. 34; II, S. 39.

¹⁵⁹ 218, Taf. 5.

¹⁶⁰ 105, Bd. II, S. 282.

Schiffer ¹⁶¹, und dann auf der Federzeichnung eines Titelblattes eines Buches aus St. Blasien im Schwarzwalde an dem Bilde eines Mönches (Heinricus) ¹⁶². Sicherlich werden sich diese Belege für dieses Jahrhundert bei weiteren Nachforschungen noch beträchtlich vermehren lassen.

21. 13. Jahrhundert.

Gleich gering an Zahl sind bislang auch die Belege aus dem 13. Jahrhundert. Ich habe die Tracht hier nur an den zwischen 1265 und 1275 gefertigten Reliefs vom Letzner des Domes zu Naumburg (mehrere Male) ¹⁶³ und auf einer Miniatur aus dem Kloster Scheyern ¹⁶⁴ beobachten können.

22. 14. Jahrhundert.

Reichhaltiger fließt bereits das Material aus dem 14. Jahrhundert. Aus diesem Jahrhundert haben wir wiederum ein Kaiserbild mit der fraglichen Tracht, auf einer Miniatur mit der Darstellung der Krönung Heinrichs VII. (1308—1313) im Codex Balduini-Trevirensis im Provinzialarchiv in Koblenz (14. Jahrhundert) ¹⁶⁵. In demselben Kodex finden wir die Tracht auch noch mehrmals auf anderen Miniaturen wiedergegeben, so u. a. in den Heidelberger Liederhandschriften (um 1330) ¹⁶⁶ und auf dem Bilde eines Juden ¹⁶⁷. Ebenso findet sich die Tracht auch in der mecklenburgischen Reimchronik des Ernst von Kirchberg vom Jahre 1378 ¹⁶⁸. Für Flandern und Burgund stellt uns diese Tracht eine Miniatur des Herzogs Philipp des Kühnen (gest. 1404) sicher ¹⁶⁹. Für England belegt sie uns eine Miniatur aus der Zeit Richards II. ¹⁷⁰.

23. 15. Jahrhundert.

Im 15. Jahrhundert finden wir diese Tracht wieder auf zwei Bildern des Kaisers Sigismund (1410—1437) ¹⁷¹. Wir finden die Tracht dann weiterhin in der altniederländischen Malerei, z. B. bei HUGO VAN DER GOES, der Tod der Maria ¹⁷², bei OUVATERS Auferweckung des Lazarus ¹⁷³ und bei mehreren Schülern dieser Maler ¹⁷⁴. Auch im Kreise von DIERCK BOUTS scheint sie vorzukommen ¹⁷⁵. Dieselbe Tracht kehrt dann auch in der niederdeutschen Malerei

¹⁶¹ 100, S. 199. — 218, Taf. 18.

¹⁶² 64, Taf. 3. — 127, S. 546.

¹⁶³ 49, Abbildungsband I, S. 431.

¹⁶⁴ 47. — 218, Taf. 30.

¹⁶⁵ 228, Taf. zu S. 16. — 218, Taf. 34 u. 37.

¹⁶⁶ 100, S. 233.

¹⁶⁷ 99, Bd. III, S. 589.

¹⁶⁸ MJ 12, 1847, Taf. 1.

¹⁶⁹ 45, Bd. 1, S. 70.

¹⁷⁰ Ebendort, S. 42.

¹⁷¹ 254, Taf. zu S. 676 u. 678/679.

¹⁷² 94, S. 31.

¹⁷³ 94, S. 49.

¹⁷⁴ 94, S. 61.

¹⁷⁵ 94, S. 64.

wieder, und zwar ist es hier besonders die Kölner Schule, die uns auf ihren Gemälden immer und immer wieder diese Tracht beobachten läßt. So sehen wir diese Tracht z. B. auf den Werken des „Meisters des Marienlebens“ wieder, z. B. auf dem Gemälde der heiligen Sippe (um 1480) in St. Cunibert in Köln aus der Schule dieses Meisters¹⁷⁶, auf denselben Meister werden wir weiter unten noch einmal zurückkommen. Dieselbe Tracht finden wir auch wieder bei dem Meister der Lyversbergischen Passion (um 1480)¹⁷⁷. Die gleiche Tracht kehrt auch in der oberdeutschen Malerei wieder. So auf KONRAD WITZ' „Christophorus“ in der öffentlichen Sammlung in Basel¹⁷⁸ und auf HANS MULTSCHER'S Gemälde „Ausgießung des Heiligen Geistes“ von 1437¹⁷⁹ und auf der „Kreuztragung des Kaisers Heraclius“¹⁸⁰. Vor allen Dingen sind hier auch all die Einzelpersonlichkeiten und Schulen zu nennen, die sich um Schwaben gruppieren. So einmal ein Bild aus der Schule von Ulm in der Fürstlich Fürstenbergischen Sammlung in Donaueschingen und dann der Christus auf HANS SCHÜCHLIN'S Hochaltar von Tiefenbronn (1469)¹⁸¹ und auf dem Hochaltar in Blaubeuren von BARTOLOMÄUS ZEITBLOM (1480—1515)¹⁸². Dieselbe Tracht finden wir dann auch in der Nürnberger Schule, so auf MICHAEL WOHLGEMUT'S Gemälde „Johannes Baptista und Nikolaus“¹⁸³. Hier ist das Antlitz des Johannes lediglich von einem dichten Voll- und Kinnbart umrahmt. Wir finden dieselbe Tracht dann auch bei seinem Schüler ALBRECHT DÜRER auf der Grablegung von 1500 in der staatlichen Gemäldesammlung in München wieder¹⁸⁴. Dieselbe Tracht verwendet auch DÜRER'S stärkster Gegenpol, MATTHIAS GRÜNEWALD, z. B. auf der „Verspottung Christi“ in der Münchener Sammlung¹⁸⁵ und auf dem Isenheimer Altar im Kolmarer Museum¹⁸⁶. Ebenso finden wir die Tracht auch in der Darstellung eines Bauern in einer Totentanzfolge (1489)¹⁸⁷.

Die fragliche Tracht läßt sich während des 15. Jahrhunderts auch für Italien belegen. Wir finden sie einmal auf dem in Mailand befindlichen Grabdenkmal des Herzogs von Nemours Gaston de Foix¹⁸⁸. Daneben kommt sie aber auch auf gleichzeitigen Gemälden vor. So findet sich z. B. auf FRA ANGELICO'S „Kreuzabnahme“ in der Accademia delle belle arti in Florenz ein Mann dargestellt, der neben einem Backen- und Kinnbart einen Schnurrbart zeigt¹⁸⁹, bei diesem Schnurrbart sind jedoch nur die seitlichen Enden stehen gelassen, während die Mitte der Oberlippe glattrasiert ist. Eine vollausgeprägte

¹⁷⁶ 56, Bd. I, 4, S. 280.

¹⁷⁷ 31, S. 442. — 223, S. 66.

¹⁷⁸ 31, S. 498.

¹⁷⁹ 31, S. 495.

¹⁸⁰ 31, S. 519.

¹⁸¹ 31, S. 551.

¹⁸² 31, S. 553.

¹⁸³ 126, Taf.

¹⁸⁴ 135, S. 22.

¹⁸⁵ 31, Taf. 34.

¹⁸⁶ 31, S. 619.

¹⁸⁷ 66. — 218, Taf. 62.

¹⁸⁸ 45, Bd. II, S. 139.

¹⁸⁹ 286, S. 57.

Fräse zeigt uns ferner das Trachtenbild eines vornehmen Venezianers etwa aus derselben Zeit ¹⁹⁰.

Auch für Spanien können wir dieselbe Tracht durch ein Familienbild in dem Gebetbuch der Königin Johanna von Valladolid (1479—1555) nachweisen ¹⁹¹.

24. 16. Jahrhundert.

Aus dem 16. Jahrhundert haben wir zunächst einmal den Holzschnitt von ULRICH V. HUTTEN in der ersten Auflage seiner Schrift „Cum Erasmo Roter“ (Straßburg 1522) ¹⁹² und H. SEBALD LAUTENSACK's Holzschnitt von dem Historiker JOHANNES AVENTINUS (1477—1534) ¹⁹³ zu nennen. Zur selben Zeit finden wir die Tracht auch des öfteren in der oberdeutschen Malerei wieder. Zunächst einmal in der Augsburger Schule, so bei HANS HOLBEIN dem Älteren auf dem Frankfurter Altar von 1501 ¹⁹⁴ und auf dem Kaisheimer Altar ¹⁹⁵, sodann bei HANS BURCKMAIR ¹⁹⁶. Auch bei ALBRECHT ALTDORFER (gest. 1538) finden wir auf seiner „Verklärung Christi“ in der Gemäldegalerie zu Kassel den Christuskopf mit der Bartracht der Fräse geschmückt ¹⁹⁷. Dann ist es vor allen Dingen LUKAS CRANACH (1471—1553), bei dem wir die Tracht auf einer ganzen Reihe von Gemälden verfolgen können. So erscheint in dieser Tracht einmal der Bischof Cyriacus auf dem Bilde der 14 Nothelfer (gemalt 1505) dargestellt ¹⁹⁸ und in derselben Tracht erscheint der Stifter auf dem Gemälde der Madonna mit der Mondsichel gemalt 1514—1515) ¹⁹⁹. Deutlich und prächtig malt CRANACH die gleiche Tracht auf dem Bildnis eines älteren Mannes (Abb. 6) ²⁰⁰. In derselben Tracht erscheint aber auch Friedrich der Weise auf dem Gemälde am Altar zu Wörlitz (keinesfalls vor 1507 gemalt) ²⁰¹.

Im italienischen Manierismus findet sich die Fräse hie und da noch einmal dargestellt, freilich nicht auf Porträts, sondern auf Historienbildern bei Leuten niederen Standes, z. B. auf VASARI's (1511—1574) „Geburt Christi“, wo einer von den Hirten sie zu tragen scheint ²⁰², und auf der „Auferstehung von Pontomo“ ²⁰³, wo einer der Grabeswächter in Betracht kommt. Dann finden wir hier die fragliche Tracht auch noch einmal an dem Christuskopf in dem von PIETRO PERUGINO (gest. 1524) gemalten Fresko in der Sixtinischen Kapelle in Rom ²⁰⁴. Die Tracht scheint demnach in Italien im 16. Jahrhundert

¹⁹⁰ 269, Bd. I, Taf. 92.

¹⁹¹ 137, Taf. 44, S. 95.

¹⁹² 110, Bd. II, S. 6.

¹⁹³ 110, S. 642. — 77, S. 491.

¹⁹⁴ 124, S. 13.

¹⁹⁵ 31, Taf. 36. — 223, S. 12.

¹⁹⁶ 110, S. 44.

¹⁹⁷ 223, S. 150.

¹⁹⁸ 104, S. 45.

¹⁹⁹ 104, S. 21.

²⁰⁰ 104, S. 61. — 146, S. 192.

²⁰¹ 104, S. 13.

²⁰² 271, Bd. I, Abb. 97.

²⁰³ 271, Bd. I, Abb. 49.

²⁰⁴ 223, S. 114.

nur noch in sehr geringem Maß üblich gewesen zu sein, und zwar keineswegs mehr unter der Oberschicht, sondern nur noch unter Leuten niederen Standes.

Mit dem dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts hören zunächst einmal jegliche Belege für das Vorkommen der Fräse auf. Wenigstens habe ich mich vergeblich bemüht, aus den einzelnen Gebieten der Kunst wie auch aus anderweitigem Abbildungsmaterial sie irgendwie nachweisen zu können. Trotzdem möchte ich jedoch nicht annehmen, daß die Tracht gänzlich erloschen sei. Ich glaube vielmehr, daß diese fortan lediglich auf die unteren Schichten, vor allem auf die Bauern beschränkt blieb. Gerade für diese Kreise liegt uns jedoch nur verhältnismäßig wenig und außerordentlich dürftiges Abbildungsmaterial vor. Zu dieser Annahme von der Fortdauer der Tracht gerade in diesen Schichten führen auch die folgenden beiden Erwägungen. Wir finden die Fräse, wie wir weiter unten sehen werden, noch heute in Mittel- und Nordeuropa in scharf umgrenzten Gebieten als bauerliche Volkstracht und als Fischer- und Schiffertracht erhalten. Nach Aussage der heutigen Träger dieser Tracht handelt es sich um eine altüberlieferte Tracht, die sicherlich weit über das Ende des 18. Jahrhunderts zurückreicht. Nun wissen wir aber einmal aus zahlreichen anderen Fällen, wie gerade derartige Volkstrachten außerordentlich häufig Modegut längst vergangener Jahrhunderte darstellen. Außerdem dürfte sich schwerlich die heutige Verbreitung der Tracht in Deutschland anderweitig erklären lassen, als wenn wir in ihr ein Fortleben vom 16. Jahrhundert erblicken.

Daneben findet sich die Fräse aber noch häufig und sehr deutlich bei REMBRANDT (1606—1609) dargestellt, immer jedoch lediglich bei der Darstellung von Orientalen (Juden und sogenannten Türken). Ich nenne hier nur das Bild eines alten Juden beim Herzog von Devonshire²⁰⁵, ferner den sogenannten Türken (vielleicht auch einen Juden) in München²⁰⁶, ebenso auch die Radierung des Ecce homo²⁰⁷ und die Gemälde „Der reuige Judas“²⁰⁸ und „Mene Tekel“²⁰⁹.

25. Das Vorkommen der Fräse am Christusbilde.

Die Geschichte des Christusbildes in der Kunst läßt nach den Untersuchungen der Archäologen und Kunsthistoriker zwei große, nebeneinanderlaufende Typenreihen durch Jahrhunderte hindurch erfolgen. Die eine dieser Typenreihen gibt das Christusbild ständig bartlos wieder, die andere dagegen zeigt es regelmäßig im Schmuck eines Vollbartes. Neben diesen beiden Haupttypenreihen steht jedoch noch eine dritte, weit kleinere, die deshalb noch niemand zusammenfassend gewürdigt hat. Diese dritte Reihe zeigt uns das Christusbild ständig in der Barttracht der Fräse. Nachdem wir diese

²⁰⁵ 18, Nr. 199.

²⁰⁶ 18, Nr. 142.

²⁰⁷ 18, Nr. 77.

²⁰⁸ 18, Nr. 10.

²⁰⁹ 18, Nr. 209.

eigenartige Barttracht in Nord- und Mitteleuropa durch zehn Jahrhunderte hindurch verfolgt haben, werden wir auch einen Überblick über diese Gruppe zu gewinnen versuchen müssen.

Die eigenartige Barttracht der Fräse tritt uns beim Christusbilde zum erstenmal auf dem Mosaik aus dem Mausoleum der Konstantina in Rom (noch vor 337) entgegen. Wir hatten sie in der Taufkirche des heiligen Johannes in Neapel (zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts) wiedergefunden und auch für das nur wenige Jahre ältere Baptisterium des Laterans erschließen können. Ein noch älteres Vorkommen (3. Jahrhundert) bietet uns vielleicht eine Marmorplatte aus der Katakombe des Thrason, jedoch leider vorderhand nicht völlig gesichert. Da wir die Fräse für Italien sowohl wie für Byzanz in der fraglichen Zeit anderweitig nicht belegen können, läßt sich hier der Gedanke nicht zurückweisen, daß wir hier vor einem wahrscheinlich in Syrien (wo sich die Tracht zur gleichen Zeit anderweitig belegen läßt) entstandenen Typus stehen, der durch die Byzantiner weiter verbreitet wurde.

Volle vier Jahrhunderte später finden wir die eigenartige Barttracht mit der glattrasierten Oberlippe am bärtigen Christustypus auf einem Wandgemälde in der Kapelle des heiligen Quiricus und der Julitta an S. Maria antiqua (spätestens 741) ²¹⁰. Zum erstenmal erhebt sich damit für uns die Frage: Setzt dieses Bild die alte Typenreihe fort, oder läßt uns die getreue Wiedergabe dieser Tracht, die wir für diese Zeit für Italien auch anderweitig belegen können, erstmalig erkennen, wie allmählich auf das Christusbild Züge aus der Umwelt, in der der Künstler lebte, übergehen? Ich glaube, wir müssen uns in diesem Falle noch in dem Sinne entscheiden, daß hier lediglich ein altes Schema beibehalten wurde.

Wiederum vergehen zwei Jahrhunderte. Dann finden wir einen Christus in der Fräse in dem Missale des Erzbischofs ROBERT V. KANTERBURY vom Beginn des 11. Jahrhunderts wieder ²¹¹. Hier erscheinen sowohl Christus wie seine Umgebung in einem Kinnbart, während der Schnurrbart ausrasiert ist. In derselben Tracht erscheint Christus auch auf einer Miniatur des Missale Cim. 60, fol. 15 der Münchner Staatsbibliothek (zwischen 1002 und 1014) ²¹². Im nächsten Jahrhundert zeigt uns dieselbe Barttracht das Christusbild auf dem Fresko mit der Darstellung des Einzuges Christi in Jerusalem aus der Abteikirche S. Pietro in Ferentillo (12. Jahrhundert) ²¹³. Für das 13. Jahrhundert liegen wieder zwei Belege vor. In dem einen Falle handelt es sich um ein Gemälde vom Ende des 12. oder Mitte des 13. Jahrhunderts aus einer der alten Kirchen Roms, für die es vermutlich von einem romanischen Künstler gemalt wurde und in der es bis zu seiner Übertragung in die vatikanische Gemädegalerie verblieb ²¹⁴. In dem anderen Falle handelt es sich wieder um einen Fresko: Christus zwischen Aposteln in S. Giovanni e Paolo in Rom (1255) ²¹⁵. Nach WILPERT ist der Christus hier schnurrbartlos dargestellt. Die bildliche Wiedergabe in seinem Buche läßt jedoch

²¹⁰ 284, Bd. IV, Taf. 180.

²¹¹ 277, Taf. 40.

²¹² 128, S. 84.

²¹³ Rep 28, 1905, S. 400 ff. — 284, Bd. II, S. 830, Abb. 384.

²¹⁴ 284, Bd. II, S. 1120, Bd. IV, Taf. 260.

²¹⁵ 284, Bd. II, S. 1204, IV, Taf. 270/272.

auch für diese Angabe eine Nachprüfung am Original notwendig erscheinen, bis dahin ist aber ein Fragezeichen wohl am Platze. Aus dem 14. Jahrhundert habe ich leider bisher noch kein Christusbild mit der fraglichen Bartracht ermitteln können. Um so reichlicher sind dafür die Belege aus dem 15. Jahrhundert. Vor allen Dingen ist hier die kölnische Schule zu nennen. Wie meist auf den kölnischen Bildern des 15. Jahrhunderts der Bart recht dürtig und die Oberlippe fast frei ist, so ist das auch auf den Christusbildern der Fall. So bei dem Meister der Lyversberger'schen Passion (15. Jahrhundert). So auf dem Triptychon vom Meister des Marienlebens im Besitze von Dr. VIRNICH in Bonn ²¹⁶. Christus zeigt hier deutlich einen Backen- und Kinnbart, aber keinen Schnurrbart. Am schönsten tritt dies uns am linken Flügel des Triptychons (Verklärung) entgegen, während auf dem rechten Flügel (Auferstehung) und dem Mittelbilde (Kreuzigung) über den Mundwinkeln spärlicher Bart einsetzt, unter der Nase aber keine Barthaare vorhanden sind. So auch auf dem Tafelgemälde auf dem rechten Choraltar im Kölner Dom aus der Werkstatt desselben Meisters ²¹⁷. Daß dieser Meister die Tracht auch sonst malte, haben wir auch weiter oben gesehen. Wir finden die gleiche Tracht dann weiter an dem Christusbilde von DIERCK BOUTS (um 1460), an dem Christus auf HANS SCHÜCHLIN's Hochaltar von Tiefenbronn (1469), auf einem Tafelbilde aus der Salzburger Schule (1480—1490) ²¹⁸, ebenso bei den Christusbildern von HANS HOLBEIN dem Älteren, z. B. an dem Frankfurter Altar von 1501 und am Kaisheimer Altar von 1502. Nach einer Mitteilung des städtischen historischen Museums zu Frankfurt a. M. vom 22. September 1900 zeigt auf den Gemälden HOLBEIN's des Älteren im Historischen Museum die Christusgestalt durchweg eine ganz bartlose Oberlippe. Auch auf der DÜRER'schen Grablegung von 1500 in der staatlichen Gemäldesammlung in München zeigt der Christuskopf Backen- und Kinnbart, dazu jedoch keinen Schnurrbart. Ebenso finden wir auf ALBRECHT ALTDORFER's (gest. 1538) Gemälde „Die Verklärung Christi“ in der Gemäldegalerie zu Kassel die Oberlippe des Christus bartlos dargestellt. Ein weiteres Beispiel für diese eigenartige Bartracht bietet uns der Christuskopf auf dem von PIETRO PERUGINO (gest. 1524) gemalten Fresko in der Sixtinischen Kapelle in Rom. Hierbei ist zu beobachten, daß sich hier diese Bartracht wieder im Zusammenhang mit derselben Szene findet, in der sie uns in dem Mausoleum der Konstantina zuerst begegnete: die Szene, wie Christus dem Petrus die Schlüssel übergibt. Auch in der gleichzeitigen Buchmalerei können wir die gleiche Einzelheit am Christusbild beobachten, z. B. im Missale Romanum im Priesterseminar zu Brixen (15. Jahrhundert) ²¹⁹.

Wohl könnte es sich in dem Fall von PERUGINO um ein Zurückgreifen auf den alten Bildertypus handeln, und vielleicht könnte auch noch dieses oder jenes der obengenannten Bilder in der gleichen Weise erklärt werden. Die Mehrzahl der Fälle erheischt jedoch offensichtlich eine andere Erklärung: Es kann sich hier nur um die Ausschmückung des Christuskopfes durch eine Tracht handeln, die der Künstler in seiner Umgebung immer

²¹⁶ 39, S. 221.

²¹⁷ 58, S. 126.

²¹⁸ MGM 1912, Taf. 2.

²¹⁹ 279, Bd. I, Taf. 4.

wieder beobachten konnte. Diese Erklärung findet eine Stütze in der weiteren Beobachtung, daß die Fräse am Christusbilde in demselben Augenblick verschwindet, wo sie auch in der übrigen Kunst zu erscheinen aufhört, nach dem 3. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts.

Wiederum 300 Jahre später taucht die Fräse am Christusbilde noch einmal auf: an dem von PETER CORNELIUS (gest. 1867) ausgeführten Karton zu dem von Friedrich Wilhelm IV. geplanten Campo santo in Berlin: Christus und Thomas ²²⁰. Zur selben Zeit ist die Tracht wiederum in Deutschland Modetracht gewesen, wie uns das nächste Kapitel ausführlich zeigen wird.

IV. Die Fräse in Nord- und Mitteleuropa und Amerika vom 18. Jahrhundert bis auf die Gegenwart.

26. Das 18. und 19. Jahrhundert.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts taucht die Fräse plötzlich in Amerika auf. Einer ihrer frühesten Träger ist dort der Staatsmann JOHN QUINCY ADAMS (1722--1803) ²²¹. Die Fräse erscheint hier zunächst in der alten Form mit vollem Backen- und Kinnbart. Daneben tritt dann eine wohl etwas jüngere Form auf, bei der das Kinn gleichfalls ausrasiert wird und der Bart unterhalb des Kinns vorbeigeht. Gute Beispiele für diese Ausprägung der Tracht bieten uns die Bilder der Staatsmänner I. C. CALHOUN (1782—1850) ²²², JEFFERSON DAVIS (1808—1868) ²²³, HENRY WAGER HALLECK (1816—1872) ²²⁴ u. a. m. Soviel ich ermitteln konnte, kommt die Tracht dort nicht vor der Mitte des 18. Jahrhunderts vor. Sie hält sich bis in die siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts, dann verschwindet sie mehr und mehr aus den besseren Kreisen. In den unteren Schichten mag sie sich bis auf die Gegenwart erhalten haben. Noch heute finden wir wenigstens in den Witzblättern den Uncle Sam immer in dieser Tracht dargestellt.

Wie die Fräse hier in Amerika zustande gekommen ist, vermag ich nicht zu ermitteln. Meiner Vermutung nach liegt hier ein Zurückgreifen auf die Barttracht der unteren (bäuerlichen) Schichten vor, obwohl ich für diese selbst nicht nachweisen kann, daß sie in der früheren Zeit die Tracht getragen haben. Auf diese Erklärung führte mich die auffällige Beobachtung, daß die Tracht in die besseren Kreise mit dem Augenblick eindringt, als die Freiheitsbewegung einsetzt, und gerade durch diese Freiheitsbewegung nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa populär wird.

In Deutschland können wir die Tracht erstmalig im vorletzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts nachweisen. Einer der frühesten Träger der Tracht ist hier MOSES MENDELSSOHN ²²⁵. Anfänglich noch

²²⁰ 138, S. 172. — 223, S. 190.

²²¹ 117, S. 445.

²²² 117, S. 495.

²²³ 117, S. 655.

²²⁴ 117, S. 685.

²²⁵ 156, S. 116.

wenig verbreitet ²²⁶, kommt die Tracht auch hier wieder durch die Freiheitsbewegung in weitere Kreise. HERWEGH, RICHARD WAGNER, STIFTER, um nur einige wenige Namen zu nennen, gehören zu den markantesten Trägern dieser Barttracht. Auch in der gleichzeitigen Kunst tritt uns jetzt diese Barttracht wieder entgegen; ich erinnere nur an das obenerwähnte Bild von PETER CORNELIUS und an einen der sterbenden Krieger am Zeughause (Maske von SCHLÜTER) ²²⁷. Die Fräse bleibt populär bis etwa 1860. Dann verschwindet sie mehr und mehr. Wohl finden sich noch vereinzelte Träger dieser Tracht in den besseren Ständen, so z. B. kein geringerer als ADOLF v. MENZEL in den letzten Jahren seines Lebens ²²⁸. Aber irgendwelche nennenswerte Verbreitung hat die Tracht nicht mehr gehabt.

Auch in Wien wurde die fragliche Tracht im Vormärz üblich. Viele Wiener Lithographien der dreißiger und vierziger Jahre zeigen Bürger, Staatsmänner, Gelehrte, Aristokraten usw. in dieser Barttracht, die in Wien den Namen Greislerbart führte. Greisler bedeutet im Wienerischen einen kleinen Grünzeug- oder Gemischtwarenhändler, dann im übertragenen Sinne einen Menschen mit kleinbürgerlich beschränktem, engem Gesichtskreis. Die Greisler u. a. kleingewerbetreibenden Leute haben der Tracht der rasierten Oberlippe, des rasierten Kinns und der kranzartigen Bartumrahmung offenbar ebenso gehuldt wie die besseren Stände der Biedermeierzeit. Gute Beispiele für die Tracht bieten uns die Bilder von ADALBERT STIFTER, FRIEDRICH HALM u. a. m. Namentlich in der Zeit vor und nach 1848 wurde der Greislerbart aber auch zum Schnurrbart getragen. Die Tracht wurde also so populär, daß man sie mit dem Schnurrbart zu kombinieren versuchte. Nach 1860 ist die Tracht jedoch auch in Österreich vollkommen erloschen.

Auch in Frankreich wurde die Tracht in der Zeit nach 1800 von den besseren Ständen getragen. Ein typisches Beispiel liefert uns für sie z. B. der Ägyptologe CHAMPOLLION (1791—1832) ²²⁹.

Auch in England ist die Tracht in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblich gewesen ²³⁰. HOUSTON STEWARD CHAMBERLAIN hatte die Freundlichkeit, mich darauf hinzuweisen, daß die fragliche Barttracht noch in seiner Kindheit bei der englischen Marine Vorschrift war und auch sein Vater noch Oberlippe und Vorderkinn rasiert trug, so daß also das Gesicht nur durch den Bart eingerahmt wurde. Als Grund für diese Vorschrift wurde behauptet, daß der Schnurrbart den Schall der Stimme dämpfe, was der Verständlichkeit der ausgerufenen Befehle hinderlich ist. Heute ist die bezügliche Bartverordnung längst aufgehoben, und die englischen Seeleute tragen Vollbärte.

27. Die Verbreitung der Fräse in der Gegenwart in Mittel- und Nordeuropa.

Die Tracht der Fräse wird in Mittel- und Nordeuropa noch heute hier und da getragen. Fast in jeder größeren Stadt lassen

²²⁶ Vgl. die Trachtenbilder in 139. Passim.

²²⁷ 103, S. 83.

²²⁸ 204, S. 202.

²²⁹ 172, S. 304.

²³⁰ Z. B. Lord Beaconsfield (Disraeli): 85, S. 394, Abb. 317.

sich ein paar alte Männer auffinden, die an ihr festhalten. Aber immer handelt es sich nur um vereinzelte Erscheinungen²⁰¹. Daneben findet sich in einigen Gebieten Mittel- und Nordeuropas die Tracht jedoch in eng umgrenzten, geschlossenen Gebieten noch heute stark verbreitet. Ich habe, so gut es ging, über diese Gebiete Erkundigungen einzuziehen versucht, die natürlich recht lückenhaft sind und für deren weitere Ergänzung ich darum sehr dankbar sein werde.

Unter den in Frage kommenden Gebieten steht im Vordergrund unseres Interesses

A. Deutschland.

In Deutschland findet sich die Tracht heute noch in den folgenden Gebieten:

a) Nordseeküste.

Fast an der ganzen Nordseeküste findet sich die Fräse bei der Fischer- und seemännischen Bevölkerung.

Bei den niederelbischen Fischern und Schiffern ist sie z. B. sehr verbreitet, und man kann hier mehrere Variationen beobachten. Laut freundlicher Mitteilung der staatlichen Fischereidirektion Hamburg wird zum Teil voller Backenbart bei glattrasierter Oberlippe getragen (Abb. 7), zum Teil wird auch noch ein Teil der Backen und des Unterkiefers rasiert, so daß der restliche Backenbart nur noch eine Halskrause bildet, die von einem Ohr zum anderen reicht. Über das Alter dieser eigenartigen Erscheinung läßt sich hier nichts sagen. Auch über die Entstehungsursachen dieser eigenartigen Tracht ist in diesem Gebiet so gut wie nichts bekannt. Man versucht sie gegenwärtig damit zu erklären, daß die Fischer und Schiffer schon früh die Oberlippe rasiert haben, weil sie in der kalten Jahreszeit viel und anhaltend den Wirkungen des Frostes ausgesetzt sind, ohne Gelegenheit zu haben, die vom Atem herrührende Eisbildung beseitigen zu können. Da scharf geschnittenen Gesichtern, wie sie gerade in diesen Kreisen häufig sind, die Barttracht gut zu Gesicht stand, muß sie sich mit der Zeit als Mode fortgepflanzt haben. Wenn man sich diese Angabe zu eigen macht, würde die Halskrause als eine allmählich entstandene Modeverzerrung zu betrachten sein. Eine andere Annahme besagt, daß die Halskrause stehen bleibt, um das Scheuern der Stoppeln zu vermeiden, das regelmäßig auftreten würde, da die Fischer acht Tage und länger unterwegs sind und sich nicht selbst rasieren. Eine weitere Vermutung schließlich, daß die Leute den Mund frei haben wollten, um bei den aus gemeinsamer Schüssel eingenommenen Mahlzeiten besser graue Erbsen essen zu können, muß man wohl als einen bissigen Scherz beiseite stellen.

Über das gleiche Gebiet schreibt mir der Obervorsteher des Küstenfischervereins von Finkenwerder, JULIUS CARSTEN WRIEDE, daß in seiner Jugendzeit (d. h. um 1850) hier kein Mensch einen Schnurrbart getragen habe, dieses sei vielmehr gänzlich verpönt gewesen. Bereits dazumal hätten fast alle Fischer, Fahrensleute und Bauern in Finkenwerder, wie auch an beiden Ufern der Niederelbe, eine von einem Ohr bis zum anderen reichende Fräse getragen, in

²⁰¹ In meiner Heimatstadt Wernigerode von rund 20.000 Einwohnern sind es nach meinen langjährigen Beobachtungen deren drei, alle über 70 Jahre.

genau derselben Weise, wie sie auch noch heute fast allgemein dort getragen würde. Auf meine Frage nach der Herkunft bzw. Bedeutung dieser Tracht äußerte sich WRIEDE dahingehend, daß sie vermutlich ein Überbleibsel aus alter Zeit sei. Erst etwa 1885 sei in dem Gebiete der Niederelbe neben der Fräse der Schnurrbart in Aufnahme gekommen, und später mußte der starke Vollbart zum großen Teile dem Spitzbart (Boulanger) weichen, lange Bärte habe man dort eigentlich nie getragen.

Über das Cuxhavener Gebiet schreibt mir Dr. BULLE, daß die Fräse sich dort außerordentlich selten finde. Starke Einwanderung vom Süden her habe sie verdrängt. Die Tracht werde dort allgemein als Schusterkrause bezeichnet. Sie werde in zweierlei Variationen getragen, einmal mit Unterlippenkinnbart und das anderemal ohne diesen. Über die Geschichte und Herkunft der Tracht sei dort nichts bekannt.

Die Tracht kommt auch im Wesergebiet vor. Hier findet sie sich hauptsächlich bei der Schifferbevölkerung an der Küste und an der Weser. Auf der Geest wird sie nur selten angetroffen, meist nur bei älteren Leuten (in den siebziger Jahren). Durchweg tragen die Bauern hier keinen Bart, die jüngeren höchstens einen Schnurrbart. In der Richtung nach dem Teufelsmoor zu werde viel Vollbart getragen. Über die Herkunft und Bedeutung der Fräse vermuteten meine Gewährsmänner (Dr. BRACKMANN, Bremervöde, Pastor H. RÜTHER, Harburg, und E. RÜTHER, Wernigerode) einstimmig, daß die Tracht holländischer Herkunft sei.

Auch im oldenburgischen Gebiet soll die Tracht bei der Schiffer-, Fischer- und Bauernbevölkerung nicht selten sein ²³².

Im Wesergebiet und im Oldenburgischen hört man als Erklärung für die Tracht sehr viel angeben: Schutz gegen Erkältungen des Halses.

b) Ostseeküste.

An der Ostsee findet sich die eigenartige Tracht zunächst einmal im Mecklenburgischen, wo sie noch jetzt, allerdings wohl nur bei älteren Leuten, verbreitet ist (nach freundlicher Mitteilung von WOSSIDLO); sie geht hier unter dem Namen „Zimmermannsfrees“ oder „-bort“.

Dann findet sie sich weiter auf der Halbinsel Mönchgut auf Rügen ²³³. Hier tragen die meisten Männer laut freundlicher Mitteilung von A. HAAS das Gesicht entweder glattrasiert oder nur von einem schmalen, halbkreisförmigen Bartstreifen umrahmt. Einen Schnurrbart trägt kein richtiger „Poke“. Das glatte Gesicht hält HAAS möglicherweise noch für ein Überbleibsel aus der Mönchszeit, da Mönchgut bis zum Jahre 1535 dem Kloster Eldena gehörte.

Sonst trugen auf Rügen bis vor etwa 40 Jahren die Maurer- und Zimmerleute Ober- und Unterlippe ausrasiert, ein solcher Bart hieß dazumal „Timmermansbart“. War das Kinn auch noch glattrasiert und an den Backen noch so viel wegrasiert, daß nach hinten zu nur ein schmaler Bartstreifen stehen blieb — wie oben schon von Mönchgut bemerkt — so hieß das „ne Muurerfrees“.

²³² Ich weise nur auf das in 53 wiedergegebene Gemälde von B. WINTER hin.

²³³ 177, Bd. I, Taf. zu S. 70.

Die Fischerbevölkerung auf Rügen trägt heute vielfach rasiertes Gesicht, aber nicht durchweg.

c) Schwarzwald.

Ein drittes Gebiet, in dem sich die Barttracht noch in einem großem Umfang erhalten hat, findet sich im Schwarzwald. Die alten Schwarzwälderbauern tragen noch häufig einen die seitliche Backengegend, Kiefferrand und Unterseite des Kinns umstehenden Backenbart, wobei die Oberlippe, mitunter aber auch die Vordersseite der Unterlippe, rasiert sind, so daß der Bart als Kranz von einem Ohr zum anderen unter dem Kinn durchläuft. Die Tracht ist sicher im Aussterben. Alle jüngeren Männer trugen schon vor dem Kriege Schnurrbärte, die mütterlen und älteren sind fast stets glattrasiert, nur einzelne Alte haben noch die altertümliche Tracht. Einzelne Zentren mit dieser Tracht lassen sich noch bis in die Gegenwart verfolgen. So weist mich Prof. Dr. EUGEN FISCHER auf die Gegend von Neustadt und vom Hotzenwald (Amtsbezirk Waldshut) hin. Aus der Gegend von St. Georgen-Sommerau findet sich ein gutes Beispiel in den von den Münchner „*Liegenden Blättern*“ herausgegebenen „*Blättern zur Geschichte des Kostums*“, Blatt Nr. 1204, 11. Bogen, 2. Auflage, abgebildet (Abb. 8). Nach Prof. Dr. MARTIN soll die Tracht auch im Odenwalde vorkommen. Dort soll sie als Hambacher Tracht bezeichnet werden.

Nach freundlicher Mitteilung von OSKAR SPIEGELHALDER ist die Tracht im Schwarzwalde früher viel häufiger gewesen. Sie wurde von jeher hauptsächlich von den Bauern getragen. Über die Herkunft dieser Tracht vermutet SPIEGELHALDER folgendes: Seit etwa 1780 gingen viele junge Schwarzwälder Bauernsöhne nach England und hausierten dort jahrelang mit Schwarzwälder Uhren bei der niederen Bevölkerung. Dabei nahmen sie vielfach die ungeschlachten Manieren dieser Leute an, und man sagte von diesen sogenannten „Schwarzwälder-Engländern“, daß sie als Kalb hinauszögen und als Ochs heimkehrten. Es sei recht gut möglich, daß diese Leute den absonderlichen Bart von den englischen Seeleuten mit heimgebracht hätten.

B. Schweden.

Nach freundlicher Mitteilung von Prof. Dr. BROR SCHNITTGER ist die Tracht der Fräse in Schweden bei der Fischer- und Küstenbevölkerung sehr häufig gewesen. Man sieht sie dort auch heute noch sehr oft, aber nur bei alten Leuten, die jungen Kerle sind für sie natürlich zu zivilisiert. Viele gute Abbildungen mit derartigen alten Fischertypen finden sich z. B. in den Werken des bekannten schwedischen Novellisten und Zeichners ALBERT ENGSTRÖM. Auch braucht man nur einige Jahrgänge des Witzblattes „Strik“, das zum großen Teil von ENGSTRÖM geschrieben und illustriert wurde, in die Hand zu nehmen, um immer und immer wieder auf die Tracht zu stoßen. Auch bei anderen Künstlern, z. B. bei WILHELMSON, finden sich derartige Typen wiedergegeben. In der schwedischen Marine ist diese Tracht heute beinahe ganz verschwunden. SCHNITTGER schreibt mir, daß er in seiner Kinderzeit noch ab und zu Matrosen mit dieser Barttracht sah.

C. Norwegen.

Auch in Norwegen wird die Fräse nach freundlicher Mitteilung von RIKARD BERGE und von der Direktion des Bergener Museums heute noch von

der Küsten- und Fischerbevölkerung getragen, auch von der Bauernbevölkerung, bei der sie heute jedoch bereits im Aussterben ist und nur noch bei älteren Leuten vorkommt²³⁴. In der Marine wurde sie früher von Unteroffizieren u. a. m. getragen, kommt aber jetzt kaum mehr vor. Um 1840 und 1850 war die Fräse auch in Norwegen die allgemein übliche Tracht aller Bevölkerungsschichten, auch der besseren Stände. Dann wurde sie durch den Vollbart abgelöst. So ist sie uns im Dorf z. B. durch die Bilder des Dichters IBSEN (geb. 1829) geläufig²³⁵. Die Fräse findet sich dort auch in den beiden Varianten mit ausrasierter Unterlippe (z. B. IBSEN) und mit Unterlippenbart²³⁶.

D. Holland.

Nach freundlicher Mitteilung von Prof. Dr. JOSEF SCHRIJNEN ist die Tracht in der holländischen Schiffer- und Fischerbevölkerung in der Gegend von Urk, Marken, Hindeloopen, Harderwijk u. a. m. noch heute außerordentlich verbreitet.

E. England.

Daß auch in England die fragliche Barttracht, wohl bei der Küstenbevölkerung, vorkommt, zeigt uns ein bei RIPLEY wiedergegebenes Bild eines Angelsachsen der Gegenwart²³⁷, ebenso auch das Bild des Oghamforschers BRASH († 1876)²³⁸ u. a. m.²³⁹. Nähere Angaben über das Vorkommen der Tracht in diesem Lande vermochte ich leider nicht zu erhalten.

F. Frankreich.

Auch in Frankreich kommt die Tracht in der Auvergne vor²⁴⁰. Auch hier fehlen mir jedoch nähere Angaben.

G. Spanien.

Auch unter den spanischen Seeleuten ist die fragliche Tracht nach freundlicher Mitteilung von Prof. ARANZADI, Barcelona, verbreitet. Nähere Angaben über den Umfang der Verbreitung usw. vermochte ich jedoch nicht zu erhalten. In der Landbevölkerung soll die Fräse nicht bodenständig sein. Die Landleute sind hier überall glattrasiert oder tragen lediglich einen Schnurrbart. Unter den alten Bauern kommt daneben hier und da ein halber Backenbart vor.

H. Österreich.

In Österreich kommt die Tracht lediglich bei zwei ganz eng umschlossenen Gruppen vor.

Einmal nach freundlicher Mitteilung von Prof. OSW. MENGHIN bei den Kapuzinermönchen. Diese tragen große Bärte, aber keinen Schnurrbart.

²³⁴ 85, S. 196.

²³⁵ 85, S. 86.

²³⁶ Zahlreiche Abbildungen der Tracht finden sich u. a. in 266, in 270, in 200, in 263 u. a. m.

²³⁷ 115, Bd. I, S. 294.

²³⁸ 23, Taf. 1.

²³⁹ 62, Taf. zu S. 102 u. f.

²⁴⁰ 115, Bd. I, S. 314.

Als Grund für diese Tracht wird darauf hingewiesen, daß beim Keichtrinken bei der Messe der Schnurrbart hinderlich sei, da sich der Wein im Bart verfange.

Das zweite Mal findet sich die Tracht hier bei dem österreichisch-ungarischen Dragonerregiment Nr. 14 Fürst Windischgrätz. In diesem Falle hat die Tracht eine eigenartige Geschichte. Im österreichischen Heer hat bei allen Truppengattungen bis in den Anfang des Weltkrieges ein Schnurrbartzwang geherrscht. Diesem Schnurrbartzwang versuchte man im Frieden oft durch den kuriosen Ausweg abzuwehren, daß bei Inspizierungen, besonders von Husarenregimentern, den bartlosen Burschen von ihren Wachtmeistern martialische Schnurrbärte aufgemalt wurden. Von diesem allgemeinen Schnurrbartzwange machte lediglich das obengenannte Dragonerregiment eine Ausnahme. Diese Ausnahme stellte eine besondere Auszeichnung dar, die nach der Regimentsgeschichte mit der folgenden Begebenheit verknüpft war: Während der Schlacht von Kolin hatte der Oberst des damals Prince de Ligne genannten Regiments die Gelegenheit zu einer günstigen Attacke erspäht und durch sie den Ausgang der ganzen Schlacht entschieden. Damals dienten lauter junge Austriaken in diesem Kürassierregimente. Als Feldmarschall DAUN nach der Schlacht dieser meist noch bartlosen Kürassiere ansichtig wurde, fragte er, was das für Milchgesichter seien. Darauf wurde am Tage nach der Schlacht durch obersten Heeresbefehl für dieses eine Regiment in Anerkennung seiner besonderen Tüchtigkeit ein Verbot des Bartes — also des Schnurrbartes — erlassen, das bis zu der Ende 1918 erfolgten Auflösung des Regiments in Kraft blieb²⁴¹. In den vierziger und fünfziger Jahren ließen sich dann aber viele Unteroffiziere und Mannschaften, der Mode der Zeit entsprechend, einen Backenbart (*Koilettes*) sehen. Als dann in den sechziger Jahren allgemein Vollbärte erlaubt wurden, die meistens in der Form mit ausrasiertem Kinn (sogenannte Kaiserbärte) getragen wurden, kam auch bei den Windischgrätzdragonern der Backen- und Kinnbart auf, während die Ober- und Unterlippe weiter vorschriftsgemäß ausrasiert wurde. Nach dieser eigenartigen Tracht führte das Regiment dann lange Jahre hindurch den Spitznamen Backenbärtler.

In diesem letzteren Falle kam also die Tracht durch eine eigenartige Verkettung von Umständen auf, also durch eine Konvergenzerscheinung. Den ersteren Fall möchte ich jedoch durch Übernahme der Tracht aus dem Orient erklären; die heutige Begründung dürfte aus einer Zeit herrühren, in der niemand mehr über die Herkunft der Tracht Bescheid wußte.

In all den übrigen Fällen aus Deutschland usw. handelt es sich offensichtlich um eine Beibehaltung einer weit älteren Tracht, und zwar denke ich keineswegs an ein Beibehalten von den vierziger und fünfziger Jahren, sondern nehme vielmehr eine ständige Kontinuität der Tracht in diesen Gebieten seit dem 16. Jahrhundert an, in dem wir die Tracht in Holland, Deutschland usw. allgemein verbreitet fanden.

Nach dem oben vorgelegten Material klaffen zwar in der Geschichte der Tracht zwei große Lücken: einmal eine solche in Nord- und Mitteleuropa zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert und dann eine solche vom 18. bis zum 20. Jahrhundert,

²⁴¹ 136, S. 514 ff.

Lücken, in denen wir die Tracht in den fraglichen Gebieten nicht oder wenigstens vorderhand nicht belegen können. Im Hinblick auf diese Lücken könnte man auf den Gedanken kommen, daß innerhalb des fraglichen Gebietes in der Geschichte dieser eigenartigen Barttracht keine Kontinuität vorliege, sondern die Tracht nach den fraglichen Lücken lediglich durch Konvergenz wieder in Erscheinung gekommen sei, wie wir das an anderen Stellen in der Geschichte der Tracht ja öfter beobachten können, und dieser Gedanke an Konvergenz ließe sich dann stützen durch Hinweis auf die bestimmten Nützlichkeitsgründe, mit denen die heutigen Träger der Tracht diese zu begründen versuchen (Schutz vor Erkältung, Hindernis bei gemeinsamem Essen, Lästigkeit bei der Eisbildung u. a. m.)

An eine derartige Konvergenzbildung vermag ich jedoch in dem vorliegenden Falle nicht zu denken²⁴².

Beide Lücken lassen sich auch, wenigstens meinem Empfinden nach, bereits heute indirekt überbrücken, wenn wir auf die verschiedenen Stände blicken, in denen die Tracht verbreitet war.

Noch im 16. Jahrhundert war die Tracht in Deutschland in der vornehmen Welt stark verbreitet, während sie in Italien bereits aus der vornehmen Welt, in der sie dort im 15. Jahrhundert stark verbreitet gewesen war, mehr oder weniger verschwunden war, dafür aber in den unteren Schichten sich noch nachweisen ließ. Wir stoßen hier also wieder auf die schon öfter beobachtete Erscheinung, daß eine Tracht, die in der „Oberschicht“ Mode war, dann von dieser abgelegt wurde, in den unteren Kreisen, in der „Unterschicht“, in einem bestimmten Zeitpunkt nachhinkt, daß also das, was wir zu einem gewissen Zeitpunkt als Volkstracht sehen, ursprünglich eine Modetracht vornehmer Kreise war²⁴³.

Diese Erscheinung bietet uns aber auch die Möglichkeit, die Lücken, die in der Geschichte der Tracht klaffen, zu überbrücken. Auf der einen Seite müssen wir nämlich daran denken, daß gerade aus den unteren Kreisen dem Auge des Forschers, soweit es sich um vergangene Zeiten handelt, immer weniger Material zugänglich ist als aus den oberen Kreisen. Und auf der anderen Seite sehen wir, wie in dem vorliegenden Falle die eigenartige Tracht gerade aus dem Volke herausquillt, als sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts wieder populär wird. Denn wenn es sich nicht um eine Volkstracht gehandelt hätte, wäre die Tracht wohl nicht durch die Freiheitsbewegung populär geworden.

So meine ich, daß auch in den beiden genannten Perioden, aus denen wir die Tracht vorderhand nicht belegen können, diese in der unteren Schicht fortgelebt hat, und daß gerade die Fischer- und Schifferkreise wie auch die Schwarzwaldbauern, bei denen sie heute noch nachlebt, in diesem Punkte besonders konservativ waren. Gegenüber dieser Erklärung erscheint mir auch die Einwendung der Nützlichkeitsgründe, die das Vorkommen dieser Tracht innerhalb der genannten Gebiete gefördert haben sollen, nicht stichhaltig.

²⁴² Denn es kann recht gut sein, daß, wenn auf diese Tracht erst einmal weitere Kreise aufmerksam werden, sich vielleicht auch noch Nachweise für ihr Vorhandensein in der fraglichen Zeit finden.

²⁴³ Vgl. z. B. 194, S. 7 ff.

V. Die Verbreitung der Fräse in den außereuropäischen Ländern, vor allem in der Gegenwart.

Außer dem bereits oben erwähnten Gebiet in Südarabien, der Somaliküste und dem Lande der Bisharin sowie dem Gebiete des Islams kommen noch folgende außereuropäische Verbreitungsgebiete in Frage:

28. Afrika.

Aus Afrika kann ich die Fräse außer von den drei oben im Zusammenhang mit dem alten Orient angeführten Gebieten (Südarabien, Somaliküste, Gebiet der Bisharin) und den Anklängen in den oben angeführten mohammedanischen Gebieten noch von einer weiteren Stelle nachweisen, die sicherlich mit dem heutigen mohammedanischen Gebiet in keiner Verbindung steht, von Benin (Oberguinea). Für diese Landschaft können wir diese eigenartige Barttracht durch die seltsamen Bronzebildwerke des 16. oder 17. Jahrhunderts nachweisen²⁴⁴. Wohl sind uns auch zwischen Benin und Abessinien Beziehungen bekannt²⁴⁵, und es wäre demnach von vornherein nicht unmöglich, daß diese Tracht von Abessinien her in Benin eingedrungen sei. Aber abgesehen davon, daß eine derartige Wanderung bei dem Fehlen von Zwischengliedern nicht gerade sehr wahrscheinlich ist, finden wir diese Tracht in Benin auch gleichzeitig an den von einheimischen Künstlern angefertigten Bildern von Europäern²⁴⁶ wie auch an Bildern von Eingebornen²⁴⁷. Da wir wissen, daß in Europa zur Zeit des 16. Jahrhunderts diese Tracht sehr beliebt war, liegt die Vermutung sehr nahe, daß die Nigritier von Benin diese Tracht von den Europäern übernommen haben. Da sich die Nigritier im Gegensatz zu den meisten Europäern durch einen außerordentlich spärlichen Bartwuchs auszeichnen²⁴⁸, so dürfte die eigenartige Tracht bei ihnen sehr bald wieder zugrunde gegangen sein. Von irgendwelchem Reisenden ist die Tracht meines Wissens in diesem Gebiet nie beobachtet worden.

29. Ceylon.

Aus Ceylon ist mir die Tracht durch einige von FRITZ SARASIN aufgenommene Photographien bekanntgeworden, die dieser mir freundlichst zur Verfügung gestellt hat. Nach SARASIN's Angaben ist die Tracht nicht sehr häufig, sondern nur an ganz vereinzelten Stellen ihm begegnet. In dem einen Falle handelt es sich um einen Rodya, einen Angehörigen der niedersten Kaste der Singhalesen. Er zeigt starken Backenbart, Stoppeln am Kinn und rasierte Oberlippe (Abb. 11). In einem zweiten Falle handelt es sich um einige Singhalesen, die nur Backenbart zeigen, sonst aber — also auch mit der Oberlippe und am Kinn — rasiert sind (Abb. 10). Die Singhalesen sollen aus dem nördlichen Vorderindien stammen, sie haben sich in Ceylon sehr stark mit Wedda- und Tamilblut durch-

²⁴⁴ Vgl. 161, S. 40, Abb. 43 usw. Außerdem z. B. MAGW 46, 1913, Taf. zu S. 198.

²⁴⁵ 161, S. 269 u. 488.

²⁴⁶ 161, S. 40, Abb. 43 ff.

²⁴⁷ 161, S. 78 ff.

²⁴⁸ 161, S. 78 ff.

setzt. Entweder handelt es sich bei der fraglichen Barttracht um eine Beeinflussung von dem islamischen Gebiet her, oder man könnte auch, was mir jedoch unwahrscheinlich erscheint, an eine Beeinflussung durch europäische Seeleute denken.

30. Ozeanien.

Ein Gebiet, in dem die Tracht heute noch stellenweise außerordentlich reich verbreitet ist, ist schließlich Ozeanien. In folgenden elf Gebieten läßt sich die Tracht hier nachweisen.

a) Neupommern.

Das Hauptzentrum der Tracht bildet unbestreitbar Neupommern. Von hier haben diese Tracht bereits PARKINSON²⁴⁹ und Graf PFEIL²⁵⁰ beschrieben. Letzterer sagt über sie folgendes: „Der Neupommer liebt es, seinen Bart so zu behandeln, daß er in dünner Schicht als echte Zimmermannskrause das Gesicht umrahmt. Alles nicht Passende wird ausgerupft. Macht es zu viele Mühe, dem Barte diese Gestalt zu geben, so wird er wüst und wild stehen gelassen und verleiht, namentlich wenn er lange nicht rot gefärbt worden ist, also im Begriffe steht, seine eigene Farbe wieder anzunehmen, seinem Träger ein höchst abstoßendes Aussehen.“

Auf Neupommern selbst liegt das Hauptverbreitungsgebiet auf der Gazellehalbinsel. Die Tracht ist hier der Schmuck fast aller älteren Männer vom 30. Jahre ab. Sie findet sich, wie mir Prof. RECHE aus eigener Erfahrung berichtete, im Küstengebiet dieser Halbinsel, und zwar mit ihrem Zentrum an der Blanchebucht. Die Grenzen reichen im Süden etwa bis zum Warrangoi, im Norden etwa bis Kap Lambert. Eine gute Abbildung eines Eingebornen aus diesem Gebiet mit der fraglichen Tracht bietet uns HANS VOGEL in seinem Buche „Eine Forschungsreise im Bismarckarchipel“²⁵¹, weitere finden sich in den oben angeführten Werken von PARKINSON und PFEIL, außerdem z. B. bei WEULE²⁵², BIRKNER²⁵³ u. a. m. RECHE hält es nicht für ausgeschlossen, daß die Tracht gelegentlich auch in Nakanai vorkommt, bis zu welcher Landschaft sich die Küstenfahrten der Blanchebucht-Leute ausdehnen.

b) Neulauenburg.

Weiterhin kommt die Tracht nach Beobachtungen von HELLWIG (laut freundlicher Mitteilung von RECHE) auf Neulauenburg vor.

c) Neumecklenburg.

Ein weiteres Gebiet ist Neumecklenburg. Nach HELLWIG (laut freundlicher Mitteilung von RECHE) findet sich diese Tracht dort an der Südwestküste, etwa in der Gegend zwischen Kuras und Kap St. Georg. Nach HAMBRUCH (laut freundlicher Mitteilung) findet sie sich vereinzelt unter den Süd- und West-

²⁴⁹ 206, S. 69 u. 117.

²⁵⁰ 217.

²⁵¹ Hamburg 1911, S. 13.

²⁵² 278, Taf. 57, Abb. 12, Taf. 65, Abb. 1.

²⁵³ 12, S. 488.

stämmen²⁵⁴. Gelegentlich soll sie sich auch an Teilen der Ostküste finden (nach RECHE).

d) Tenchinsel.

Auch auf der Tenchinsel findet sich die Tracht nach HAMBRUCH wiederum häufiger.

e) Kaniet.

Ebenso auch auf der Neuguinea nördlich vorgelagerten Insel Kaniet²⁵⁵.

f) Neuguinea.

In Neuguinea findet sich die Tracht in dem nordöstlichen Teile, dem Kaiser-Wilhelms-Lande, aber auch in dem südlichen Teile, dem englischen Gebiet, verbreitet²⁵⁶. Die Tracht findet sich im Kaiser-Wilhelms-Lande am Waria, in der Nassaubucht, an der Bornihugspitze, an der Mündung des Markham, am Finschhafen, in der Umgebung des Sattelberges, am Fuß des Cromwellgebirges, am Dallmannhafen in Tagai und westlich von Berlinhafen. Für das Gebiet des Kaiserin-Augusta-Flusses endlich wird die Tracht durch verschiedene Masken und Holzschnitzereien sichergestellt²⁵⁷. Im englischen Gebiet kommt hauptsächlich die Gegend um Port Moresby in Frage. Daneben scheint sich die Tracht hier jedoch auch weiter im Inneren des Landes zu finden²⁵⁸.

Das Verbreitungsgebiet der Tracht erstreckt sich jedoch auch auf einige nördlich und nordöstlich gelegene Inseln.

g) Nissan.

So läßt sich die Tracht auf der Insel Nissan nachweisen²⁵⁹.

h) Nukumanu.

Weiter findet sich die Tracht auch auf Nukumanu, in der östlichen Gruppe der Tasmaninseln²⁶⁰.

i) Nauru.

Von Nauru schreibt HAMBRUCH: „Die kraushaarigen Männer besitzen stets einen vollen Bartwuchs, der als Vollbart zum Ausdruck kommt. Er wird gelegentlich zum Schnurrbart oder zur Wangen- und Kinnkrause ausrasiert“²⁶¹.

j) Gilbertinseln.

Auch auf den Gilbertinseln findet sich die fragliche Tracht bei einigen alten Leuten²⁶².

²⁵⁴ G 93, 1908, S. 8.

²⁵⁵ 264, Taf. 16.

²⁵⁶ Eine ganze Reihe hervorragender Abbildungen aus diesem Gebiet in 197, Taf. 3 ff. — 61, S. 172. — 32, S. 190. — ZE 39, 1907, Taf. 1 u. a. m.

²⁵⁷ 225, S. 393 u. 413, Taf. 70.

²⁵⁸ 219, S. 3, Abb. 5. — ZE 39, 1907, Taf. 1, Abb. 3.

²⁵⁹ 206, S. 659, Abb. 125.

²⁶⁰ 206, S. 532.

²⁶¹ 86, S. 165, Taf. 6, Abb. 1.

²⁶² 143, S. 264, Taf. 36.

k) Karolinen.

Die fragliche Barttracht kommt nach HAMBRUCH und SARFERT (laut freundlicher Mitteilung) auch auf den Karolinen vereinzelt vor (Maai-, Taranlip-, Marschallinseln).

* * *

Um die Verbreitung und um die Frage nach der Bedeutung dieser Tracht hat sich in diesem Gebiet bisher noch niemand gekümmert.

Gelegentlich meiner Nachfragen nach ihrer Verbreitung wurden mir einige Angaben über ihre mutmaßliche Bedeutung mitgeteilt, von denen ich hier die folgenden wiedergeben möchte. THILENIUS dachte laut freundlicher Mitteilung an die Tracht der Seeleute an unserer Küste; er möchte hier an einen Fall von Konvergenz denken. Auf See dringe sehr leicht im offenen Boot überkommendes Seewasser vom Schnurrbart in den Mund und werde unangenehm empfunden. Das führe dann zum Ausrasieren der Umgebung des Mundes. — Eine andere Erklärung schreibt mir HANS VOGEL: Der Bartwuchs war bei allen Südseeleuten, die ich gesehen habe, ziemlich kümmerlich, besonders die Entwicklung des Schnurrbartes. Nun sieht der männliche Melanesier überall da, wo eine gewisse Wohlhabenheit und höhere Kultur herrscht, sehr darauf, dekorativ und auffallend zu wirken. Dieses äußert sich in reichlichem Schmuck: Blumen, Federn, Muscheln, Pelz, Arm-, Bein-, Hals- und Ohrringe, Ketten, Gürtel und Kämmen müssen dazu beitragen. Aber auch der Körper selbst wird durch Tatauierung, Bemalung, durch Ziernarben zum Ornamentträger. Selbstverständlich wird zu diesem Zweck auch die Körperbehaarung in Anspruch genommen und erweist sich als ein dankbares Material. Das Haupthaar wird zu den verschiedensten Formen zurechtgestutzt, zum Teil rasiert, zum Teil stark gefärbt. Vor allem wird die Haargrenze scharf rasiert, häufig noch, z. B. bei den Salomainsulanern, mit einer weißen Linie abgesetzt, um aus dem unbestimmten Haaransatz eine ausgesprochene Ornamentgrenze zu machen. Durch dieselben Mittel sucht der Eingeborne auch den Bart seinen ornamentalen Zwecken dienstbar zu machen. Aber mit dem spärlichen Schnurrbart ist da nichts anzufangen. Selbst wenn er gefärbt wird, will er kein klares Ornament ergeben. Da bleibt es schon wirkungsvoller, den Mund zu umrahmen, die Nasen-Mundwinkellinie, die Nasenflügel ornamental auszunutzen. Daher werden Oberlippe und aus demselben Grunde auch zum Teil Unterlippe und Kinn ausrasiert. Schon besser ist der Backen- und Kinnbart zu gebrauchen. Zwar ist die Haargrenze recht lose und unbestimmt, und man muß ziemlich viel fortirasieren, um eine erkennbare, klar abgesetzte Ansatzlinie zu erreichen, so daß vom Bart nur noch eine dünne Scheibe übrigbleibt, die das Untergesicht als eine halbe Gloriole umsteht, als solche aber, zumal wenn die Haare durch Kalk zu weißlich-gelbem Ton entfärbt sind, sich recht wirkungsvoll vom dunklen Gesicht abhebt. — Nach HAMBRUCH dürfte laut freundlicher Mitteilung die Barttracht schwerlich etwas Besonderes auf sich haben. Denn neben dieser Barttracht trete, selbst wenn sie überwöge, auch der Schnurrbart, ferner der Vollbart und dann auch allein die sogenannten Kotelettes auf. Leute, die z. B. demselben Geheimbund angehörten und auch aus derselben Sippe stammten, hätten dennoch verschiedene Barttrachten getragen. Und das

wäre in alter Zeit ebenso gewesen wie heute. Welche Erwägungen da mitspielten, sei uns noch fremd.

Meiner persönlichen Meinung nach gehört das Vorkommen der Fräse in diesem Gebiete mit in den großen Zusammenhang, den wir oben erschlossen haben. Gleichwie die Tracht nach Benin durch die Europäer gekommen und dann von den Eingebornen übernommen ist, kann das auch in diesem Gebiete der Fall gewesen sein. Wir wissen, daß bereits im 16. Jahrhundert Portugiesen und Spanier diese Küsten besucht haben²⁶³. Diese sind nun freilich, soviel ich weiß, nirgends gelandet, sondern nur in Sicht der Küste diese entlang gefahren. Immerhin wäre es nicht undenkbar, daß durch diese Berührung eine Übertragung der Fräse zustande gekommen wäre; denn diese beiden Völker haben damals die Fräse getragen, wie ja auch durch die Beninaltertümer bezeugt wird. Daneben käme vielleicht auch noch das Gebiet des Islam in Frage. Auch dieser ist ja in dem fraglichen Gebiet verbreitet²⁶⁴, und in seinem Gefolge könnte die Tracht gleichfalls eingewandert sein. Demgegenüber zeigt die neuere Erforschungsgeschichte Neuguineas, daß gerade die Fräse im Innern, vor allem des Ostens, ganz allgemein ist; sie bestimmt direkt den stark semitischen Typus dieser Papua und das läßt uns dann wieder irgendeinem fremden Einfluß überhaupt bezweifeln und lediglich an Konvergenz denken.

31. Altmexiko.

Ein einziges Mal findet sich die Tracht der Fräse auch in Altmexiko, und zwar auf den Darstellungen der Götter Quetzalchouatl und Tecciztecatl²⁶⁵. In beiden Fällen ist die Bartracht etwas abweichend gestaltet: ein Spitzbart, der nur am Rande des Unterkiefers und der Oberlippe getragen wird, der aber beide Lippen freiläßt. Weitere Belege für diese eigenartige Bartracht aus Mexiko fehlen völlig. Gerade diese lediglich dort zu beobachtende Ausbildung der Tracht veranlaßt uns dann, für diese Tracht eine symbolische Bedeutung anzunehmen. Auf denselben Gedanken war bereits LÖWENTHAL gekommen²⁶⁶. Er meinte, diese eigenartige Bartracht auf Grund der Ergebnisse der psychoanalytischen Forschung „als die nach oben verlagerten Schamhaare des Weibes“ deuten zu können.

Dieses mexikanische Vorkommen scheint in keinerlei Verbindung mit dem übrigen Auftreten der Fräse zu stehen, es dürfte sich hier vielmehr um eine Konvergenzerscheinung handeln.

VI. Zusammenfassung. Ergebnisse.

Nachdem wir die Fräse durch sechs Jahrtausende und durch fast alle Erdteile hindurch verfolgt haben, dürfen wir wohl versuchen, an der Hand der durch unsere Einzeluntersuchungen gewonnenen Karte ihrer geographischen Verbreitung und der Tabelle ihrer Geschichte einmal die Punkte ins Auge zu fassen, die schließlich das Ziel der ganzen Untersuchung bildeten.

²⁶³ 61, S. 348. — 206, S. 811. — 145, S. 3.

²⁶⁴ Vgl. z. B. 88, S. 179 ff.

²⁶⁵ 252, Bd. III, S. 337.

²⁶⁶ 159, S. 152.

32. Welche Gründe haben die eigenartige Ausgestaltung der Tracht veranlaßt?

Man hatte bisher allgemein angenommen, daß die Fräse zu den Konvergenzerscheinungen gehöre. Ihre Verbreitung sei demgemäß keine einheitliche, zusammenhängende. Vielmehr ließen sich verschiedene Zentren für sie nachweisen. In jedem einzelnen dieser Zentren sei die Tracht selbständig, wenn auch aus ähnlichen Motiven heraus entstanden. Das Hauptzentrum bilde Vorderasien; hier hätten gewisse Reinlichkeitsvorschriften (Berührung des Bartes mit Speise und Trank) zur Ausbildung der eigenartigen Tracht geführt. Selbständig sei auf dieselbe Mode dann auch die nordeuropäische Küstenbevölkerung gekommen, weil in den Schnurrbart sich auf der See leicht Salzwasser und im Winter Schnee und Eis hineinsetzen und das Vorhandensein eines Schnurrbartes dadurch unangenehm und störend wirke. Ähnliche Gründe hätten auch schließlich in Ozeanien die Bildung der Tracht veranlaßt. Andere wieder betrachten als Grund für das Zustandekommen der Tracht lediglich den Gedanken daran, daß man auf diese Weise den Hals gegen Erkältungen schützen könne; dabei könne dann auch modische Beeinflussung mitsprechen, erforderlich sei sie jedoch nicht.

All diesen Anschauungen ist zunächst einmal entgegenzuhalten, daß derartige „Nützlichkeitsgründe“ gewöhnlich abgeleiteter Natur zu sein pflegen und fast immer erst in einer Zeit entstanden sind, in der die wahre Bedeutung der Tracht nicht mehr bekannt war. Auch der vorliegende Fall bietet uns in dieser Richtung eine ganze Reihe von Anhaltspunkten. Wenn lediglich derartige äußerliche Gründe die Herausbildung der Tracht veranlaßt hätten, so würden wir gar nicht verstehen können, wie sich diese Tracht durch sechs Jahrtausende in Süd-arabien halten und von dort über ganz Vorderasien verbreiten konnte. Und weshalb sollte dann gerade in den ältesten Zeiten diese Tracht ein besonderes Abzeichen der Götter (Babylonien, Assyrien, Ägypten) gewesen sein? Warum finden wir dieselbe Tracht durch Konvergenz auch in Mexiko als ein Abzeichen bestimmter Götter wieder? An diesen drei Punkten dürfen wir schwerlich achtlos vorbeigehen. Sie weisen uns alle in ein und derselben Richtung: die Tracht muß ursprünglich eine symbolische Veranlassung gehabt haben, die in engster Verbindung mit den religiösen Anschauungen stand. In diesem Sinne hat ja auch bereits LÖWENTHAL das Vorkommen der Tracht in Mexiko zu deuten versucht. Sein Deutungsversuch hat mich jedoch keineswegs befriedigt, ich kann es mir nicht denken, daß der ursprüngliche Sinn der Tracht der gewesen sein sollte, die Mundpartie des männlichen Körpers dem Geschlechtsteil des weiblichen Körpers ähnlich zu gestalten. Aber in derselben Richtung wenigstens dürfte die Erklärung zu suchen sein. Herr Dr. K. ABRAHAM hatte die Güte, mir eine andere Deutung mitzuteilen, die mir persönlich mehr einleuchtet. „Der Bartwuchs wird bei dieser Tracht zum Teil entfernt. Da er ein Zeichen der Männlichkeit ist, so dürfte die Tracht ursprünglich wohl eine ähnliche Bedeutung gehabt haben, wie die partielle Kastration, d. h. Beschneidung, ja vielleicht diese vertreten. Die Symbolik der Träume und anderer Phantasiegebilde scheint eine solche Auffassung zu stützen. Bemerkenswert ist, daß in Zeitaltern, wie dem unsrigen, wo die Frauen das Streben nach Vermännlichung zeigen, die Männer sich in Kleidung und anderen Dingen dem Weiblichen annähern,

der Bart überhaupt unmodern wird, speziell der Schnurrbart ausrasiert oder kurz geschnitten wird. Aus der Psychologie der nervösen Zustände, die oft mit der Völkerpsychologie überraschende Übereinstimmungen aufweist, ließen sich reichlich Belege für die Genitalbedeutung des Schnurrbartes im unbewußten Phantasieleben erbringen.“

33. Zusammenhang und Konvergenz.

Daß in Verbreitung der Fräse ein gewisser Zusammenhang für Vorderasien und damit auch für Griechenland und Italien vorlag, hat von vorneherein wohl niemand geleugnet. Nach unseren Untersuchungen erweist sich jedoch bereits dieser Zusammenhang weit umfangreicher, als ihn die Forschung bisher angenommen hatte, da in seinen Kreis auch noch Ägypten hineingehört und weiterhin die heutige islamische Sitte offensichtlich mit der vorgeschichtlichen Tracht in engster Verbindung steht.

Dieser Zusammenhang erstreckt sich jedoch noch viel weiter; erweisen sich doch fast alle späteren Vorkommen der Tracht, die früher gar nicht beachtet oder als Konvergenzerscheinung erklärt wurden, bei eingehender Prüfung gleichfalls als „Zusammenhänge“. Wohl ist in Griechenland und Italien die Tracht von 500 v. Chr. an in ständigen Rückgange und bald danach kommt sie zum völligen Erlöschen. Aber dann stellt ungefähr ein Jahrtausend später die altchristliche Kunst eine neue Verbindung zwischen diesen beiden Ländern und dem syrischen Gebiete her, in dem die Tracht sich bis ins 5. Jahrhundert gehalten hat. Die Tracht gelangt wiederum nach Europa und hält sich dort nach Ausweis der Denkmäler in den vornehmen Kreisen wie auch in den niederen Schichten der Bevölkerung bis ins 10. Jahrhundert, um dann für zwei Jahrhunderte aus der Mode der besseren Stände zu verschwinden. Während dieser Zeit hält sie sich jedoch in der Bauern- und Küstenbevölkerung weiter, bis sie dann auch für die vornehmen Kreise im 19. Jahrhundert noch einmal populär wird.

Besondere Beachtung verdient auch die Beobachtung, daß die Tracht nach Benin wohl durch die Europäer gekommen ist, und dann die Verwutung, daß sie vielleicht auch nach Ozeanien gleichfalls durch Europäer gelangt sei.

Neben dieser großen Kette von Zusammenhängen stehen jedoch auch zwei typische Konvergenzfälle. Zunächst einmal das Vorkommen der Tracht in Mexiko. Allem Anschein nach liegt hier eine vollkommen selbständige Ausbildung der gleichen Tracht vor, aber die Gründe, die zur Tracht führten, scheinen genau die gleichen gewesen zu sein wie im südarabischen Gebiet. Ganz anders dagegen verhält es sich mit dem zweiten Konvergenzfalle, dem Vorkommen der Tracht bei dem österreichischen Dragonerregimente Nr. 14. Hier liegt offensichtlich lediglich eine Zufallfügung vor, die genau die gleiche Tracht von neuem entstehen ließ.

34. Zur Wertung von Modeerscheinungen.

Nach unseren heutigen Begriffen pflegen wir Trachten, Körperschmuck u. a. m. schlechthin als „Mode“ zu bezeichnen. Derartige Modeerscheinungen sind jedoch gänzlich verschieden zu bewerten, wie ein Blick auf unsere vorliegende Untersuchung zeigt. Wenn wir die Verbreitung der Fräse noch einmal zusammenfassend überblicken, so können wir drei „Phasen“ der Mode unterscheiden.

Die erste Phase zeigt uns, wie die Mode Kennzeichen eines einzelnen bestimmten Stammes ist und lediglich in Verbindung mit diesem Stamme wandert. Von dem Augenblick an, wo wir bei den einzelnen Völkern Vorderasiens semitischen Einschlag beobachten können, taucht unfehlbar auch diese eigenartige Barttracht bei ihnen auf. Nach ungefähr tausend Jahren ändert sich dieses Bild. Die Mode ist nicht mehr an einen einzelnen bestimmten Stamm gebunden, sondern Allgemeingut von ganz Vorderasien geworden, so daß sie z. B. in den Augen des Ägypters der 18. und 19. Dynastie ganz allgemein das Kennzeichen eines Vorderasiaten bildete. Aber noch immer wandert die Mode lediglich in Begleitung einer Völkerwelle. Die dritte Phase endlich zeigt uns die Tracht losgelöst von jeglichen Völkerwellen frei wandernd, wohin es ihr gerade einfällt — mit denselben Launen, wie sie auch heute noch für die „Göttin Mode“ charakteristisch sind.

Ob sich ein derartiger Phasenwechsel noch häufiger beobachten läßt, werden ähnliche Untersuchungen von verwandten Modeerscheinungen zeigen.

Überblick über die Geschichte der Fräse.

	Südarabien Gebiet d. Islam	Ägypten Fremdvölker	Syrien	Palästina	Babylonien	Assyrien	Hehthier	Elam	Perser	Cypern	Griechenland	Italien	Spanien	Frankreich	Holland	Deutschland	Österreich	England	Schweden	Norwegen	Amerika	Ozeanien
Vor 3000																						
3000—2000																						
2000—1500																						
1500—1000																						
1000—500																						
500—0																						
0—100																						
100—200																						
200—300																						
300—400																						
400—500																						
500—600																						
600—700																						
700—800																						
800—900																						
900—1000																						
1000—1100																						
1100—1200																						
1200—1300																						
1300—1400																						
1400—1500																						
1500—1600																						
1600—1700																						
1700—1800																						
1800—1900																						
Nach 1900																						

Das jeweilige gesicherte Vorkommen der Tracht ist durch ———, nicht völlig gesichertes Vorkommen durch ----- eingetragen.

Die kulturhistorische Stellung der Lamazucht in der Wirtschaft der peruanischen Erntevölker.

Von Dr. HERMANN TRIMBORN, Bonn am Rhein.

I.

Im Gegensatz zur Hochkultur der Chibcha, deren ökonomische Überlegenheit über die Nachbarvölker ihrem regen Gewerfleiß und kräftig entwickelten Handelssinne zu danken war, basierte die altperuanische Volkswirtschaft vornehmlich auf einem durch künstliche Bewässerung, Terrassierung und Düngung zum Gartenbau intensivierten Ackerbetrieb. Dem Fischfang, wie er besonders an der Küste gepflegt wurde, und der Jagd, die in den Gebirgslandschaften in Übung stand, kam doch nur eine ergänzende Rolle zu. Wichtiger als sie war eine wirtschaftliche Eigentümlichkeit, welche übrigens den Inkaperuanern eine Sonderstellung gegenüber allen anderen Völkern der Neuen Welt verleiht: die Nutzbarmachung und Zähmung zweier Auchenienarten, des Lama und Paco (Alpaka). Zwei weitere Arten, Guanaco und Vicuña, wurden trotz fortgesetzten Versuch niemals domestiziert, d. h. es wurde im Zustande der Gefangenschaft wenigstens keine Fortpflanzung erzielt. Von anderen Tieren mästete man zum Zwecke des Fleischgenusses verschiedene Hunde- und Meerschweinarten (*cohui*). Die Singularität einer eigentlichen Großviehhaltung, ja auch Züchtung, auf dem amerikanischen Kontinent wirft das Problem der kulturgeschichtlichen Verwurzelung dieser Sondererscheinung auf.

II.

Betrachtet man das Gesamtgebiet, innerhalb dessen die Nutzung des Lama und Alpaka in Blüte stand, so lassen sich sowohl hinsichtlich der Intensität wie der rein quantitativen „Dichte“ der Viehhaltung zwei Wirtschaftszonen unterscheiden:

1. Die Yungas, die wärmeren und feuchteren Talniederungen, wo die einzelnen Kleinfamilien jeweils über eine geringe Zahl von Lamaexemplaren verfügten. Die spätere inkaische Begrenzung des Viehbesitzes auf zehn Stück für den Gemeinfreien war also lediglich die ausdrückliche Legalisierung einer bereits seit alters herrschenden Wirtschaftslage, da ohnehin das private Vieheigentum nur in seltenen Fällen das angegebene Maximum erreichte. In diesen Yungas, der eigentlich ackerbauenden Zone der alten Andenkultur, war bei genossenschaftlicher Hütung der Viehbestand privates Eigentum (während gerade umgekehrt das Ackerland im gemeinschaftlichen Eigentume bei privater Bewirtschaftung stand).

2. Andere Verhältnisse walteten auf der Puna, den Hochgebirgen und -Ebenen über 3000 m, ob: Hier wurde das Lama in ausgedehnten, hundertköpfigen Herden der Wirtschaft der Puna-Clane dienstbar gemacht. Und diese Großherden standen im genossenschaftlichen Eigentume des betreffenden Lokalclans, welcher

ein abgegrenztes Gebiet in zwar aufgelockerter, gehöftweiser Siedlungsart, aber mit unvermindertem Solidarzusammenhange bewohnte.

Ganz im umgekehrten Verhältnis zu dieser quantitativen Verbreitung des Lamas — für das Alpaka gelten alle Ausführungen des Folgenden analog — stand die Intensität seiner Verwertung, wobei die gleiche wirtschaftsgeographische Gliederung in Erscheinung tritt.

1. So war die Viehwirtschaft der Puna äußerst *extensiv*: sie ging im wesentlichen nur auf die Gewinnung der Wolle aus, und zwar auf dem Wege periodischer Schur. Zu diesem Zwecke fing man die Herden ein, die nach dieser Prozedur, mit Eigentumsmarken der betreffenden Totem-Clane gezeichnet, innerhalb eines weitgesteckten Gebietes wieder vollständig frei weideten. Man vergleiche die von MAX STEFFEN, dem vorzüglichen Kenner des andinen Landwirtschaftsbetriebes, gegebene Darstellung (S. 121), welche sich zwar nur auf das Alpaka, und zwar im Laufe des vorigen Jahrhunderts bezieht, für frühere Zeiträume jedoch, nach Aussage unserer spanischen Quellen, uneingeschränkt auch für das Lama gilt: „Noch heutzutage werden sie in großen Herden gehalten, die das ganze Jahr in den Hochebenen weiden und nur zur Schur nach den Hütten der Indianer getrieben werden.“

2. Als Wollträger war das Lama auch in den ackerbauenden Strichen der Yungas vornehmlich geschätzt. Hier gesellten sich jedoch, nach Aufnahme des Tieres in die räumlich engere dörfliche Gemeinschaft, weitere Nutzzwecke hinzu, welche insgesamt die Auswertung der Viehhaltung wesentlich *intensiver* gestalteten.

a) So lieferte, neben menschlichen Exkrementen, die Losung des Lamas als Düng einen wertvollen Beitrag zur Ertragssteigerung der Felder — die einzige organische Verbindung übrigens, welche die amerikanische Viehzucht mit dem Ackerbaubetriebe eingegangen ist!

b) Sodann wurde das Lama als Lasttier dem interlokalen Handelsverkehre wie der Ablieferung der Tributeleistungen in die Staatsspeicher dienstbar gemacht. Bekanntlich ist aber die Leistungsfähigkeit des Tieres in dieser Hinsicht beschränkt, sowohl was die zulässige Belastung (selten mehr als 50 kg) wie die erreichbaren Tagesmärsche (3 bis 4 leguas) anbelangt.

c) Überhaupt wurden zu Transportzwecken nur männliche Exemplare verwandt. Die Weibchen dagegen blieben für die Zucht reserviert, wie sie insbesondere hinsichtlich der Farbe geübt wurde. Die peruanische Lamanutzung war also nicht bloße Viehhaltung, sondern bereits eigentliche züchterische Auslese, „es fand eine Zuchtwahl in bezug auf die Färbung statt“ (STEFFEN, S. 128).

An weiteren Verwendungsarten des Lamas fehlte es allerdings. Am ehesten kam noch — zumal in der stärker auf Pflanzenkost beschränkten Ackerbauzone — gelegentlicher Fleischgenuß in Frage; jedoch war gerade in den Yungas der Wert des einzelnen Lamas für die Kleinfamilie zu groß, als daß es planmäßig als Schlachttier dienen konnte.

Niemals wurden Lamas als Zugtiere und nur in verschwindenden Ausnahmefällen (z. B. bei Flußübergängen) als Reittiere benutzt. Vor allem aber verstanden sich die Altamerikaner nicht auf eine Milchgewinnung und eine darauf gegründete Milchwirtschaft:

III.

Schon die quantitative Verbreitung des Lamas legt die Schlußfolgerung nahe, daß seine erstmalige Nutzbarmachung, seine Zähmung und Domestizierung in der Wirtschaftszone der Puna erfolgte.

Bestätigt wird eine solche Herleitung durch die Hauptform des peruanischen Binnenhandels: es war ein sozusagen „vertikaler“ Tauschverkehr, der noch in den jüngsten Zeiten des Inka-Reiches das Gros des hauptsächlichsten viehzüchterischen Produktes und Bedarfsartikels, der Wolle, aus der Puna-Region gegen den Mais der Täler umsetzte.

Offenbar war die historische Entwicklung so verlaufen, daß man Wolle ursprünglich ausschließlich aus der spezifischen Wirtschaftszone der Puna bezog, bis man späterhin dazu überging, an Stelle des Ertrages teilweise Stücke des Kapitals (*capita*) selbst in die Täler zu übertragen. Diese ökonomische Umstellung war offensichtlich bis zur Conquista noch nicht so weit durchgeführt, daß sich trotz den Transportkosten ein Import von Wolle aus der Puna erübrigt hätte. Ja, die durch die Intensität der alperuanischen Landwirtschaft bezeugte Kostbarkeit des Ackerbodens hemmte diesen Prozeß insofern selbst, als sie wirtschaftlicherweise das Schwergewicht der Viehzucht auf deren „klassischen Standort“, die mit einem Minimum an Kosten arbeitende Puna, beschränken mußte.

IV.

Die Puna war nun, wenn auch ihrerseits „Rückzugsgebiet“, doch der relativ spezifische Siedlungsraum totemistischer Stämme, ein Refugium des Totemismus nach dem Siegeszug der von Norden einströmenden mutterrechtlichen Ackerbaukultur. Die Nordsüdbewegung der Zweiklassenkultur innerhalb der Andenkette liegt ja an Hand ihrer regionalen Intensitätsunterschiede deutlich zutage. Und solange, bis ihrer noch intensiveren Entfaltung die umgekehrt von Süden nach Norden vorstoßende und sich viel mehr auf die totemistische Kulturgrundlage stützende inkaische Welle ein Ziel setzte, wiesen die tiefer gelegenen Täler der Anden die ältere mutterrechtliche Hackbaukultur als herrschende Oberschicht auf. Dagegen haben sich besonders auf der bolivianisch-nordchilenischen Puna charakteristische Elemente des totemistisch-vaterrechtlich-exogamen Kreises sowohl in familien- und erbrechtlicher wie in sozialer, religiöser und ergologischer Hinsicht in größerer Reinkultur erhalten können als sonst (vgl. die ausführlichen Spezialnachweise hierzu in meinen unten genannten Schriften).

V.

Aus der maximalen und vor allem ursprünglichen Verbreitung der Lama-zucht und der maximalen Intensität der Totemkultur auf dem gleichen Wirtschaftsraume müssen wir auf einen Zusammenhang beider Erscheinungen schließen. Das heißt, die peruanische Viehzucht stellt eine (autochthone?) Errungenschaft der Totemkultur auf der Puna dar. Noch in historischer Zeit basierte die Wirtschaft dieser Kulturgruppe gleicherweise auf den Erträgen der Jagd, der Viehhaltung (sei es in unmittelbarer Bedarfsdeckung oder mittelbar, dank dem durch den Wollüberschuß er-

möglichen Tauschverkehr), drittens aber auch auf den Anfängen einer hier allerdings recht extensiven Bodennutzung. Das genetische Verhältnis dieser drei Wirtschaftsformen untereinander und in ihren Beziehungen zur Totemkultur überhaupt soll im folgenden untersucht werden.

VI.

a) Die wichtigste Lehrmeinung, welche in diesem Zusammenhange herangezogen zu werden verdient, ist der von JULIUS LIPS neuerdings aufgestellte Begriff der Erntevölker, deren ökonomische Eigenart er als die spezifische Wirtschaftsform des Totemismus wahrscheinlich macht. „Die Wirtschaftsform dieser Völker beruht auf dem Einerten einer oder weniger wildwachsender Nahrungspflanzen, die den Hauptunterhalt für das ganze Jahr gewähren“ (S. 490; vgl. den „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum (Museum für Völkerkunde) der Stadt Köln“, vierte Auflage, Köln 1927, S. 209, 236, sowie den „Bericht über die 49. Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Köln“, Leipzig 1928, S. 16—20).

Die Erheblichkeit einer solchen Wirtschaftsform für das Verhältnis von Jagd, Viehhaltung und Bodennutzung leuchtet ein. Eine Beantwortung der Fragen: waren die Stämme der bolivianisch-nordchilenischen Puna Erntevölker im Sinne von LIPS, und zweitens, wurde die Erfindung der amerikanischen Viehzucht im Kreise dieser Erntevölker gemacht, dürfte unser Problem klären und gestatten, die LIPS'sche Theorie wenigstens für dieses Wirtschaftsgebiet nachzuprüfen.

Hauptvoraussetzung hierfür wäre also, nach der von LIPS gegebenen Definition, die Nachweisbarkeit wenigstens einer wildwachsenden Pflanze, deren Ernte den Grundstock der Volksernährung lieferte.

b) In der Tat ist uns eine wichtige Kulturpflanze bekannt, deren Domestizierung auf dem gleichen Wirtschaftsraume erfolgt sein muß: die Kartoffel. Tatsache ist ja, daß sie nach MOLINA noch in Chile wildwachsend vorkam und nach TSCHUDI (beide bei STEFFEN, S. 108) noch im vorigen Jahrhundert auf der Küstenkordillere Perus. TSCHUDI spricht auch die Überzeugung aus, „daß die Altpueraner sie nicht aus dem Süden, sondern von ihren Bergen zur Kultivierung auf günstigerem Terrain wegnahmen“. Mit Sicherheit dürfen wir hieraus schließen, daß die Besiedlung der Puna durch totemistische Stämme allererst durch die Nutzung der wilden Kartoffel möglich war. Lag doch auch der Wirtschaft der Araukaner, nach LIPS (S. 490), die wildwachsende Kartoffel zugrunde!

c) Die große Rolle, welche die Kartoffel in der Ernährungswirtschaft der Puna-Stämme spielte, wird durch eine Reihe von Erscheinungen bestätigt, welche gleichzeitig auffallende Übereinstimmung mit der von LIPS auf Grund der Verhältnisse in anderen Kulturgebieten gezogenen Umschreibung der „Erntevölker“ ergeben.

1. „Im Gegensatz zu den Sammler- und Jägervölkern, die unstet im Gebiet der Horde umherschweifen und von der Hand in den Mund leben, sammeln diese Völker Vorräte für die Zeiten der Not an“ (LIPS, S. 490). Diesem Charakteristi-

kum der Erntevölker entspricht die Herstellung von Kartoffelkonserven (*chuño*) auf der Puna, welche geeignet waren, eine vom Ausfall der Kartoffelernten unabhängige, gleichmäßige Bedarfsdeckung zu gewährleisten, kann doch nach TSCHUDI in fünf Jahren nur mit einer guten und einer mittelmäßigen gegenüber drei schlechten Ernten gerechnet werden! Welche Bedeutung dieser Erfindung zukam, beweist die vielfältige Ausbildung der Konservierungsmethoden (worüber STEFFEN [S. 109] anschaulich unterrichtet), die ihrerseits wieder von der durch die Kartoffel ermöglichten Selbsthaftigkeit dieser Stämme abhängig war.

2. Mit den Aufstellungen von LIPS trifft es sich auch, daß die hauptsächlichsten Feste sich an die Reifezeit der Kartoffel, als der Hauptquelle der Volksernährung, knüpften. Richtete sich doch, nach STEFFEN (S. 108), „die Feier der Feste in den Gebirgsprovinzen, wie in Collao (dem Standorte ihres ursprünglich wilden Vorkommens, TR.), nach der Saat und Ernte der Papas oder Kartoffeln“.

3. Eine auf das Einsammeln einer Hauptnahrungspflanze gegründete Wirtschaftsform verstärkte es allererst, sei es nun spontan oder dank äußerer Anregung (vgl. hierüber unten), in ein „symbiotisches“ Verhältnis zu einzelnen Tierarten zu treten, welche dann geradezu von der Tötung ausgeschlossen wurden — teilweise wenigstens deshalb, weil nunmehr (im Gegensatz zur „parasitären“, von der Hand in den Mund lebenden Jägerstufe) eine fortgesetzte Nutzung des einzelnen Tieres, ohne Kapitalvernichtung, im wirtschaftlichen Gesamtinteresse geboten war. So würde sich die Entstehung des Totemismus aus der Wirtschaft von Erntevölkern heraus in psychologisch einfacher und zwangsloser Weise erklären. Mit den ökonomischen Notwendigkeiten korrespondiert nun die totemistische Ideologie: sie erhob auf der Puna das Lama (häufig nur in einzelnen Spielarten: schwarzes oder weißes Lama!) zum Totemtier (vgl. STEFFEN, S. 126: „Nicht zu verwundern ist unter diesen Umständen, daß sie einst bei den Collas göttliche Verehrung genossen. Vor ihrer Unterwerfung durch Inca Lloque Yupanqui bekannten sie sich zu einem Hauptgott, der durch ein weißes, männliches Lama dargestellt wurde. Wie sie sagten, habe der erste Widder, den es im Himmel gab, sich um sie mehr als um die übrigen Indianer bekümmert und sie mehr geliebt; darum habe er ihnen auch mehr Nachkommenschaft gezeugt und gelassen“).

d) 1. Das Wirtschaften auf der bolivianisch-nordchilenischen Puna dürfte also in präkolumbischer, sicher aber in präinkaischer Zeit, wesentlich das von „Erntevölkern“ gewesen sein, d. h. grundlegend auf dem Einerten der wildwachsenden Kartoffel, bei nur ergänzender Bedeutung der Jagd, beruht haben. Eine solche Wirtschaftsform ermöglichte, gegenüber einer unter gleichen wirtschaftsgeographischen Bedingungen notwendig auf animalische Nahrung gegründeten „Sammler- und Jägerstufe“, die Schonung einzelner Tierarten, an denen eine dauernde Nutzung nunmehr rentabler erscheinen konnte, den Übergang von einem „parasitären“ zu einem „symbiotischen“ Verhältnis, ja unter ausdrücklichem, auch religiös-mythologisch fundiertem Ausschluß der (Wert-)Vernichtung. Die Folge einer solchen „totemistischen“ Ordnung mußte eine ungeheure Vermehrung der Lamaherden sein, die uns ja auch tatsächlich überliefert wird.

2. Die Nutzbarmachung dieses Herdenreichtums bestand zunächst nur in

einer periodischen Schur, nach welcher die Tiere vollkommen frei weiden konnten; es fand also bei dieser Art der Nutzung keine Veränderung in den Lebensbedingungen des Lamas statt. Vermutlich wurde späterhin der Spielraum der Herden enger und enger begrenzt und — vielleicht allerdings erst in der bäuerlichen Markenwirtschaft — eine Fortpflanzung auch unter durch Einengung des Weidegebietes veränderten Lebensbedingungen, und damit die Möglichkeit einer künstlichen Auslese von Rassenmerkmalen erzielt.

In den Yungas, wo der Totemismus stark der mutterrechtlichen Ackerbaukultur gewichen war, ging man auch vermutlich zuerst zur Schlachtung von Lamaexemplaren über, während die Puna-Wirtschaft mit ihrem (totemistischen) Verbote der Tötung des Lamas einen mittleren Zustand zwischen der Jägerkultur und dieser Yunga-Wirtschaft repräsentiert.

3. Die beschriebene Wirtschaftsweise bot zugleich Übergangsmöglichkeiten zum Pflanzenbau. Den ersten Schritt hierzu gewährte das Lama auch in wildem Zustande durch die Möglichkeit einer Ertragssteigerung der Kartoffelernte durch Düngung. Erleichtert wurde dieser Übergang durch eine Eigentümlichkeit des Lamas, welche STEFFEN (S. 98), wie folgt, beschreibt: „Sie lassen nämlich ihre Losung immer auf einen bestimmten Haufen fallen. Erst wenn dieser einen größeren Umfang gewonnen hat, beginnen sie einen neuen. Das Sammeln der Exkremeute ist dadurch natürlich sehr erleichtert.“

Sicher aber erfolgte der teilweise Fortschritt zu einem planmäßigen Ackerbau, welcher in der Puna wesentlich nur vermittels der Kartoffel möglich war, nicht spontan, sondern unter dem befruchtenden Anstoße der von den Talniederungen nach oben vorrückenden Zweiklassenkultur. Das dürfen wir, unter gleichzeitiger Anwendung des Form- und Quantitätskriteriums, schlüssig daraus folgern, daß wir charakteristischen Elementen dieser Kultur auch in der Puna, und zwar deutlich als einer noch im Vordringen begriffenen jüngeren Schicht, begegnen.

Der Kleidungsbedarf dieser Ackerbaukultur gab vermutlich auch den Anstoß zur Hauptform des alperuanischen Handels, zu einer territorialen Arbeitsteilung, der (potentiell) die Wirtschaftslage der Puna mit ihrem Überschusse an Wolle entgegenkam. Sie ihrerseits hatte diesem „vertikalen“ Handel — abgesehen von der Anregung zu intensiverem Bodenbetrieb — die Eintauschmöglichkeit vor allem für Mais zu danken, welcher als wenn auch nur gelegentliche Ergänzung des Speisezettels durch Brotgetreide, dann aber auch zur Bereitung des Festgetränkes, der Chicha, begehrt war.

VII.

a) Die Frage: Waren die Stämme der bolivianisch-nordchilenischen Puna Erntevölker im Sinne von LIPS, wird also bejahend zu beantworten sein. So erfährt die Aufstellung der „Erntevölker“ als der spezifischen Wirtschaftsform des Totemismus für das Gebiet der Andenkultureine volle Bestätigung.

Die zweite Frage: Wurde die Erfindung der amerikanischen Viehzucht im Kreise dieser Erntevölker gemacht, muß jedoch mit Wahrscheinlichkeit verneint werden, wenn hierunter eine spontane Weiterentwicklung aus dem totemistischen

Kreise verstanden werden soll. Während LIPS (S. 493/4) generell eine Herleitung der Viehzucht aus der Wirtschaftsform der (totemistischen) Erntevölker postuliert, ohne die Frage einer einheitlichen oder multiplen Entstehung vorab zu entscheiden, muß für die andine Lamazucht nach wie vor die Möglichkeit betont werden, daß sie zu jener Gruppe relativ jüngerer Erscheinungen rechnet, deren (genetisch-verwandte) Entsprechungen wir in der ozeanischen bzw. indonesischen Kulturwelt finden.

b) Polynesisch (und vielleicht melanesische) Kultur- und wohl auch Bevölkerungselemente haben zweifellos bei dem Aufbau der Andenkultur eine Rolle gespielt. Schon PATER SCHMIDT hat auf zahlreiche ergologische und besonders auch soziologische Übereinstimmungen aufmerksam gemacht. Eine wertvolle Bestätigung erfährt diese These durch die neuerlichen Untersuchungen PAUL RIVET'S wie durch die jüngsten linguistischen Nachweise zweier argentinischer Forscher, PALAVECINO und IMPELLONI („Dos notas preliminares sobre la lengua Quechua“, Nr. 1 der „Investigaciones para la etnogénesis americana“, Buenos Aires 1920), deren überzeugende Darlegung den Anteil polynesischer Idiome am Bestande des andinen Sprachgutes auf mehr als 30 Prozent veranschlagt! Von Wichtigkeit ist in diesem Zusammenhange auch, daß diese ozeanischen Kulturwelten aus Gründen innerer Affinität — waren doch beide Gruppen „Erntevölker“ — sich am intensivsten mit dem totemistischen Faktor verbanden, welcher ja vorzugsweise neben seiner grundlegenden Erntewirtschaft die Lamazucht übte.

Nun pflegten allerdings die Bewohner der polynesischen Inselwelt — außer in der Einflußzone melanesischer Wirtschaftsformen — selbst keine Viehzucht. Es kann jedoch als sicher gelten, daß ihnen aus tiergeographischen Ursachen die Möglichkeit hierzu erst später in ihrem neuen Siedlungsgebiete genommen wurde (so, wie es vermutlich auch mit ihrer Kenntnis der Töpferei und Metalltechnik erging). Ihre ursprüngliche, und sei es auch nur oberflächliche Bekanntschaft mit diesem Wirtschaftszweige kann wohl nicht bezweifelt werden, da die „polynesisch Völkerwanderung“, wohin man ihren Ausgangspunkt auch zurückverlegen mag, in jedem Falle doch von einem Erdraume ausging, welcher mit der süd- bzw. südostasiatischen Viehzucht in engster Berührung stand.

Es muß also sehr wohl die Möglichkeit offen gelassen werden, daß die polynesischen Erntevölker ihre (sozusagen „potentielle“) Kenntnis der Viehzucht alsbald aktualisierten, wie sie das erste „klassische Herdentier“, das „animal minoris resistentiae“ ihres Wanderungsgebietes trafen.

Daneben besteht allerdings auch die Möglichkeit eines unmittelbaren Zusammenhanges der peruanischen Lamazucht mit südostasiatischen Hochkulturen. Denn nimmt man andere gewichtige kulturelle Entsprechungen — Priesterorganisation, Tempelbauten, Kalender, Webstuhl, Metalltechnik — als Zeugen einer westöstlichen maritimen Ausstrahlung an (wozu sich jüngst auch KRICKBERG in BUSCHAN'S „Völkerkunde“, S. 63/64, bekennt), so darf eine ebensolche genetische Verknüpfung für den Fall der Viehzucht logischerweise nicht von der Hand gewiesen werden!

c) Einen Einwand gegen dieses Ergebnis könnte man vielleicht in dem so oft betonten „hohen Alter“ der Lamazucht erblicken. Doch abgesehen davon, daß

die polynesisch-indonesische Überlagerung der Andenkulturen eine zwar relativ rezente, absolut jedoch auch nicht mehr historisch fixierbare Tatsache darstellt — sprechen zwei Gründe gegen die Notwendigkeit außerordentlich langer Zeiträume zum Zwecke der Zähmung der beiden Auchenien: die verhältnismäßig leichte Zähmbarkeit wenigstens des Lama und Alpaka in Verbindung mit der teilweise noch so extensiven Domestizierungsstufe, auf welcher wir die Lamazucht zur Zeit der Conquista antreffen. Es scheint mir also das Alter der Lamazucht kein Einwand zu sein, welcher der Möglichkeit einer zeitlichen Koinzidenz des frühesten ozeanischen Kultureinflusses (der ja doch in sukzessiven Wellen erfolgte) und der Anfänge der Lamazucht entgegenstände.

d) Unter folgerichtiger Anwendung der methodischen Grundsätze der „Kulturkreislehre“ muß die Frage nach dem Ursprunge der Lamazucht, besonders in Anbetracht des hier in ausgesprochenem Maße anwendbaren „Quantitätskriteriums“, nicht im Sinne autochthoner lokaler Entstehung, sondern im Sinne historischer Entlehnung von den Viehzüchterkulturen der Alten Welt entschieden werden. Von einer derartigen Kultur- bzw. Völkerwelle ging mit Wahrscheinlichkeit der Anstoß zur Nutzbarmachung der Auchenien aus — in ganz analoger Weise übrigens, wie das Vordringen der Zweiklassenkultur den Anstoß zum planmäßigen Anbaue der vordem nur wild geernteten Kartoffel auf der Puna gab!

e) Wenn nun auch die amerikanische Viehzucht von den Totemisten der Puna mit Wahrscheinlichkeit nicht erfunden worden ist, so haben doch gerade diese „Erntevölker“ eine ausgeprägte Aufnahmefähigkeit gegenüber dieser Kulturerrungenschaft bewiesen. Diese Affinität darf jedoch nicht als Argument für eine vollkommen autochthone Entstehung der Lamazucht verwertet werden; es waren Gründe besonderer Art, welche die Rezeption der Viehzucht gerade im Kreise der Erntevölker beförderten.

1. Hier liegt zunächst ein „zufälliges“ historisches Zusammentreffen insofern vor, als die Puna das spezifische Weidegebiet des Lamas darstellte, welches auf ihr vorzugsweise gedeiht, und gleichzeitig, infolge geschichtlicher Völkerverschiebungen, das Rückzugsgebiet der Totemkultur im westlichen Südamerika war! Das heißt, sollte das Lama überhaupt dem menschlichen Wirtschaften nutzbar gemacht werden, so mußte diese Errungenschaft im Siedlungsraume der Totemkultur erfolgen.

2. Über diese „äußerlich“-tatsächliche Verkoppelung hinaus bestand aber auch zwischen den Erntevölkern der Puna und den Bringern der Viehzüchtkultur eine innere, historische und psychologische Affinität. Polynesier wie amerikanische Totemisten waren beide Erntevölker. Schaltet man aber auch eine diesbezügliche Wirksamkeit gerade des polynesischen Elementes aus, so bleibt doch die den beiden beteiligten Gruppen gemeinsame „symbiotische“ Denkweise, welche in diesem Falle aus dem Viehzüchterkreise den Gedanken der Zähmung, aus dem Kreise der totemistischen Erntevölker das Verbot der Tötung des Lamas übernahm und beide zu einer neuen Wirtschaftsweise verband. Die gegebene Skizze der Puna-Wirtschaft dürfte erwiesen haben, in wie ausgesprochenem Maße — im Sinne VIERKANDT's gesprochen — Bedürfnis und Reife der Erntevölker auf der Puna dem äußeren Anstoße zur Domestizierung des Lamas entgegenkamen.

f) Natürlich wird die Frage nach dem Ursprunge der Viehzucht überhaupt

durch diese Lösung nur verschoben. Es gewinnt aber die Auffassung von Pater SCHMIDT an Wahrscheinlichkeit, wonach auch die Viehzucht einem ursprünglich geschlossenen Kulturkreise ihre einheitliche Entstehung verdankt. Ob dieser Kulturkreis dann mit dem der Totemisten in einem genetischen Zusammenhange steht, wie GRAEBNER annehmen möchte, müßte an dem ältesten verfolgbaren Ausbreitungszentrum des viehzüchterischen Nomadismus untersucht werden.

Jedenfalls findet die „kulturhistorische Methode“, welche zuerst von Pater SCHMIDT auf Südamerika angewandt und von mir bezüglich der Andenkulturen ausgebaut wurde, auch durch die vorstehende Untersuchung insofern eine volle Bestätigung, als diese unter Benutzung ihrer methodischen Richtlinien das Maximum an historischer Analyse der alten Andenkulturen bewirken konnte. Die neuartigen Gedankengänge von LIPS fügen sich dabei vollständig in den Rahmen unserer bisherigen Erkenntnisse ein; wir verdanken ihnen eine wesentliche Korrektur unserer bisher doch recht vagen Auffassung der totemistischen Wirtschaftsform, welche deren Schwergewicht von der „höheren Jägertätigkeit“ zugunsten einer „höheren Sammelwirtschaft“ verschiebt.

Literatur.

- LIPS JULIUS: „Die Anfänge des Rechts am Grund und Boden und der Begriff der Erntevölker“ in der „P. W. SCHMIDT-S. V. D.-Festschrift“.
- STEFFEN MAX: „Die Landwirtschaft bei den altamerikanischen Kulturvölkern“, Leipzig 1883.
- SCHMIDT W. P.: „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“, „Zeitschrift für Ethnologie“, XLV, 1913.
- TRIMBORN HERMANN: „Der Kollektivismus der Inkas in Peru“, „Anthropos“, 1925.
- — „Straftat und Sühne in Alt-Peru“, „Zeitschrift für Ethnologie“, 1925.
- — „Familien- und Erbrecht im präkolumbischen Peru“, „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“, XLII.
- — „Die Gliederung der Stände im Inka-Reich“ im „Journal de la Société des Américanistes de Paris“, 1927.
- — „Die Organisation der öffentlichen Gewalt im Inka-Reich“ in der „P. W. SCHMIDT-S. V. D.-Festschrift“.
- — „Kulturhistorische Analyse der alperuanischen Soziologie“ in den „Sitzungsberichten des Amerikanisten-Kongresses in Rom 1926“.



Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOBERGERH, a Belgian Missionary, C. I. C.

(Continuation.)

Swinging Songs 4—12.

Series: *Ulay*.

B.: *Ulay bumangilát*
baigmo ay seyáat,
yan adiak umegiát,
et adiak sumakiát
bátugyo ay sinagibat,
et adiak magay-át
baéyyo ay binágal,
ay kakabsakabsát,
ta egáyyo ibatbát
intébyo ay bayákát.

W.: Although it glitter
 your *seyaat*-knife,
 I am not afraid,
 and I do not ascend
 your rough stone wall,
 and I do not like
 your strong house,
 brethren,
 as you have not put on a row
 the *bayakat*-jars you threw
 down¹.

B.: *Ulay mapokkéy,*
san manwáni ay bumméy,
ta mapapdún san náey,
ta adi uméy
san sad-ánanda ay uéy,
ta sak-én san bumagláy
bagtéyda ay sinídey.

W.: Let her be separated from her
 husband,
 the one that talks of starting
 housekeeping,
 so that all people be the same,
 and she do not go
 to their rattan hook²,
 but I be the one that enters
 their high stone wall.

B.: *Ulay umiddaiddás,*
si amám ay abiddás,
dan pay adi makad-ás
sidín ukáyo 'd ebás,
búnana ya dumeppás.

W.: Let him be bragging,
 Abiddas, your father,
 he won't get
 your field at Ebas,
 whose fruits form a high heap.

B.: *Ulay umiddaiddán,*
si amám ay abiddán,
dan pay adi makagdán
sidín ukáyo 'd itán,

W.: Let him be bragging,
 Abiddang, your father,
 he won't go
 to your field at Itang,

¹ You did not arrange nicely the present of jars that you brought out of your house to give me and with my hand; so I despise you; and although you threaten me now, I am not afraid and won't come anyway.

² A piece of rattan on which they hang headbands, baskets, &c. when entering somebody's house, when going to sleep, &c.

- búnana gumítan,*
dan pay uméy sin tek-án,
bayáw et matatíáan.
- B.: *Úlay umab-abilá,*
san wanésmo ay baá,
dan pay adiak kasbá
san baéyyo ay tinablá,
dak pay adi kaskasbá.
- B.: *Úlay kumilatkilát,*
laéymo ay inupát,
maiwed magay-át,
laéymo ay inupát,
et adiak sumakiát
bátugyon alidatdát.
- L.: *Úlay kumiluskilús,*
saméymo ay alintadós,
- yan epdásak kinappús,*
iné ay ginalonaybús.
- B.: *Úlay maaptúd,*
san túbon di patudtúd,
ta dakami san men-áto,
san anák di sintutun-úd.
- B.: *Úlay masektán,*
lektánmi ed amdekkán.
- whose fruits form a heap narrower in the center,
 and when sowing time comes,
 everything is consumed.
- W.: Although it be unfurling itself,
 your *baa*-g-string,
 I am not pleased
 with your house made of boards,
 I am not pleased at all.
- W.: Although it be shining white,
 your blanket made of four pie-
 nobody likes it, [ces of cloth,
 your blanket made of four pie-
 and I won't ascend [ces of cloth,
 your paved stone wall.
- M.: Although they be clinking,
 your earrings made of twenty-
 centavos coins,
 I have been touching another
 hallo, girl. [one,
- W.: Let it be grubbed up,
 the leaf of the horse-tail,
 we shall guard the house,
 we children of brothers.
- W.: Let it break,
 our *lektan*-vine at Amdekkán.

Swinging Songs 13—19.

Series: *Naúney*.

- L.: *Naúney san babásan,*
manendén ya mentab-án,
- bayáw et kaseseg-án,*
dagús makipanán,
den-éna kademdémán.
- B.: *Lawd san paaptik,*
manendén ya mensail,
ay kamán imis di it-ít.
- M.: The girl is worthy of desire,
 she cooks vegetables and they
 are unsavoury,
 he is to be pitied,
 and nevertheless offers a sacrifice,
 the one that is next to and facing her.
- W.: The very short one is bad,
 he cooks vegetables and they
 are salt,
 in taste resembling birds.

L.: *Kaldw san paandó,
manendén en men-ansó,
ay kamkamán áso,
adlan nan babaló,
siáy bokúdan nan lonaybo,
uninan babaló,
ay adíanda kanó.*

M.: The very tall one is bad,
she cooks vegetables and they
like dogs, [smell bad,
the young men do not like her,
let the girls monopolize her,
the young man is preferable,
whom, they say, they do not like.

L.: *Naúney nagundáyan,
imán si bugayyónan,
mo siá adi tumantán
sidín illi ed gensádan,
duák pay ud dansían,
ay énak gaulian
sin ilitako 'd tendán,
ta dey éyak maddádan
sin baéy em alúban,
ud yan énak nab-atán
ay ináyan sin dánan.*

M.: He is worthy of desire,
our friend,
supposing he resided
at Gensadan,
I should be worthy of pity,
if I went back
to our town at Tengdan,
because, going
to the house of your wife,
I should meet a harmful omen
on the road³.

L.: *Naúney nan lonaybá,
et dey ay makmakgá
sin bedbédko ay kúba,
dadáma san seg-ánna,
san gasíana ya layádna.*

M.: The girl is worthy of desire,
she desires eagerly
my kuba-headband,
exceedingly great is her affection,
her joy and her love.

L.: *Naúney din namidbidán,
mensegseg-án nan babásan.*

M.: He is worthy of desire the one
that wears a red headband,
the girls are fretting for him.

B.: *Duán pay umisallúdan,
banban-ég ay agáman.*

W.: And nevertheless he divorces,
on account of a small granary.

L.: *Naúney nan lonab-éy,
san gabéymo ay menlaplapéy,
et sik-á din naúney.*

M.: The girl is worthy of desire,
your tapis is swinging,
and you are worthy of desire.

B.: *Naúney din kadanían,
manán si linas-án,
duán manimtimbulán.*

W.: The rich man is worthy of desire,
he eats rice cooked with camotes,
and sits on the tribunal all day
long.

B.: *Naúney san ilóko,
manmanán si pinilitó.*

W.: The Ilocano is worthy of desire,
he eats fried food.

³ Gensadan is the town where the singer lives; Tengdan where he was born.

Swinging Songs 20—26.

Series: *Kalaw-Kalut-Kawas*.

- B.: *Kalaw sin namadbádo,*
tay siá si toktokdón di at-áto.
W.: The one that wears a shirt is bad,
as he does nothing but sit in
the meeting place.
- L.: *Agiúd san namadbádo,*
bayáw si kaságanmo,
bayáw ud tay balbaló.
M.: The one that wears a shirt is
to be facing you, [good,
as he is a handsome young man.
- B.: *Kalkalaw pay sin labdan,*
tan manmanán si sigan.
W.: The buzzard is worse,
as he feeds on *sigan*-taro.
- L.: *Kalkalut san anandó,*
manendén ya men-ansó.
M.: The tall ones are bad,
they cook vegetables and they
smell bad.
- B.: *Siát san ap-aptik,*
manendén ya mensait,
mensóok nan mapigit,
et menkabsúg san bogsit.
W.: So also the small one,
he cooks vegetables and they
are salt,
he enters places full of brambles,
and the stomachs are satiated.
- L.: *Káwas san basbásan,*
ényo mayadayádan,
dan et nagad-án.
M.: The girls are bad,
you are loitering,
and it is late in the morning.
- B.: *Dúdu et dúdu,*
káwas san balbaló,
ta siá si toktokdó,
toktokdón di at-áto,
duán manabtabáko.
W.: Urging and urging,
the young man is bad,
as he does nothing but sit down,
sit down in the meeting place,
and smoke.
- L.: *Káwas san babásan,*
tay siát di demdemán.
M.: The girl is bad,
as she is needed to be facing you.
- B.: *Úlay umab-abilá,*
wanésno ay baá,
yan maiwed makgá,
nenlaéy si pananéla.
W.: Although you unfurl,
your *baa*-g-string,
nobody desires you,
who wears a flannel blanket.
- B.: *Káwas sin namanpanió,*
tay siát si toktokdó.
W.: The one that wears a kerchief
is bad,
as he does nothing but sit down.

B.: *Káwas man nan mamidan,*

tay siá mo demdemán,
demdemán di baliwán.

W.: The one that wears a red head-
band is bad,
as he does nothing but face you,
face you in the house yard.

Swinging Song 27.

L.: *Ayyéw et din müyan,*
bayáw ay énam insáman
ay sin benét di gináwan,
dánka pay inlumdalumdan
ay din lanlanbán siboán,
duám inagában;
dan pay dansidansian,
ay din anakta ay madlikan,
aw et dey ay nadimladimlalan,
ay sin benét di gináwan;
dánka pay ipupudán,
iné sin nanindaóan,
dánka pay adí senadán
ay ináyan si magan-án,
dának pay nasidinán,
ay nen-á si gan-án,
iné ed kasalénan;
duádnak en tinam-áwan,
ay ináyan din kónan;
aytáka s' abé aytáan,
ta éyak et mendiwán
ay si udúm di lonaybán;
énka pay ayágan
din anakta ed gináwan,
ta say em kademdemán,
ta éyak pay ilán
ay ináyan si seybáan,
ed ayyusípan,
ta say éyak kàatúbál.

M.: Alas! the child,
whom you left
on the bank of the river,
whom you fed
with *laneb*-recipients and cups,
of which you never had enough;
he is to be pitied very much,
our boy,
as he has become very thin,
on the bank of the river;
and you are lying down,
hollo, under the house,
and do not prepare food
for Magang-an,
and I am very hungry,
having fetched *gan-an*-wood,
hollo, from the forest of pine
and I looked down, [trees;
and saw animals;
ah! what is the matter with you,
I shall ramble
and go to other girls;
go and call
our child at the river,
so that he be your companion,
as I go to see
Seybaan,
at Ayyusípan,
as she will be my wife.

Swinging Song 28.

L.: *Éyak tumamatáman,*
ay si aklónko s' talalán,
ay duán pay magáy maalálan,
si ndew di babásan;
ta éyak et maisasad-án,
ta uáy si magad-án,
ay mo wáday maseg-án;
ta éyak gumdán

M.: I look down everywhere,
propter desiderium verendorum,
and nobody is allured,
not even one poor girl;
I shall have myself caught,
until late in the morning,
so that someone be fretting for
and I shall go [me;

ay ináyan ed demán,
 mo wáday babásan,
 ay ináyan si malmalásan,
 ta siá di éyak kademdemán
 bayáw si kinakán,
 tan nay ay dansian.

to the place opposite,
 to see if there is a girl,
 who is light-colored,
 so that she be my companion,
 at meals,
 as it is a pity.

Swinging Songs 29—37.

Series: *Kaawat*.

B.: *Kaáwatak labéy,*
éyak makibayúbey
sin ényo sibey,
ta sak-én di mamokkéy
san galonab-éy,
sin uméyyo baéy;
ta sak-én di dumeydéy
bayáw sin nenbagléy,
bagtéyyo ay siniksikuéy,
dan sak-én di mentétey,
téteyyo ay gatéley,
dan sak-én di kumawwéy
sin sad-ánanyo ay uéy;
énka menkebkebián,
manwáni ay men-abbán,
ta sak-én di tumantán
ináyan si mensad-án,
sad-ánanyo ay béwan,
dan sak-én di maikkíán
sidin ényo baliwán,
ta sak-én di manmanmán
gusiyo ay gumtán.

W.: The dickens! the *labey*-bird,
 let me be used as a *bayubey*
 in your eaves,
 so that I snatch away
 the girl,
 from your house;
 so that I live long
 as owner of the stone wall,
 your curved stone wall,
 and I be the owner of the ladder,
 your ladder made of *gateley*,
 and I stick
 to your rattan hook;
 become divorced, [keeping,
 as you say you shall begin house-
 so that I be the heiress
 and owner of the hook,
 the iron hook,
 and I replace the one that was
 in your house yard, [left
 and I be facing
 your *gumtan-jar*.

L.: *Kaáwatak ud labéy,*
ta ek maibayúbey,
ud sin uméyyo sibey,
ta sáka manawgaw-éy,
ud mo énka manap-éy.

M.: The dickens! the *labey*-bird,
 let me be used as a *bayúbey*,
 in your eaves,
 so that you reach me,
 when you dry palay in the sun⁴.

L.: *Kaáwatak pay labéy,*
ta éyak maipayúpey

sin baéy di lonab-éy,
ta daidá di manawgaw-éy
ken sak-én ay pinúgey,

M.: The dickens! the *labey*-bird,
 let me be used as an ornament
 for the hair-dress
 at the house of the girls,
 so that they reach
 me, a child,

⁴ They ordinarily place their palay on the lower part of the roof to dry it in the sun.

et sak-én di naúney,
éno bayáw alókey.

and I be the one worthy of
your husband. [desire,

B.: *Kaáwatak madaklán,*
ta éyak menpegtán
san namidan ed demán,

W.: The dickens! if I were a chan-
I should separate [tress,
from the one opposite that wears
a red headband,

sak-én di menkaságan
sidín anákda ed demán,
úlay anák di nabaknán,

I should be facing [posite,
the inhabitants of the town op-
even if they be children of rich
people,

makikán si gupanpán;
mo ken gásat di múyan,
ta dagústa maikamtán.

eating *gupanpan*-palay;
if it is the fate of the child,
let us live together anyway.

B.: *Kaáwatak nawitan,*
ta éyak maikaslán
san anák di babaknán.

W.: The dickens! if I were slender,
I should wed
the son of a rich man.

L.: *Kaáwatak nawitan,*
ta ek men-itaknán
sin básanda ed demán.

M.: The dickens! if I were slender,
I should take up
a girl from the town opposite.

B.: *Kaáwatak napnapséd,*
ta éyak men-ewéd
nenbedbéd si pinpinuéd.

W.: The dickens! if I had thick
I should hold back [calves,
one that wears a headband paid
with work.

B.: *Kaáwatak anandó,*
ta éyak mensoktó
pinmitló ay binmáyo.

W.: The dickens! if I were tall,
I should separate
from one that has offered thrice
a *bayas*-sacrifice.

B.: *Kaáwatak basbásan,*
ta éyak mensektán
pinmiduá ay binmaskán

ay nanoklán si nuán.

W.: The dickens! if I were a hand-
I should separate [some girl,
from one that has offered twice
a *bayas*-sacrifice
who threw down a carabao.

Swinging Songs 38—39.

Series: *Kaasi*.

Kaásita s' bumágan,
menlaktaklák si sigan,
et nay ay mengayangán
ay ináyan san bagán.

We poor people are to be pitied,
being obliged to peel *sigan*-taro,
and see it is itching
our throat.

Kaásita s' publi,
manmanán si tugi.

We poor people are to be pitied,
being obliged to eat camotes.

Swinging Songs 40—42.

Series: *Num-Ak*.

B.: *Numnum-ák ed likéd bató,*
linublúb di banó,
tuginan kakobokóbo,
si et maéek si banó,
aw ay manikóbo,
aw ay si banó ed am-ó,
et nay ay sondó ay sondó,
nabbáy et san pagob-ó
ay manaúy si bokó,
ay begéw si banó.

W.: My field at Liked Bato,
 the wild boar rooted it up,
 its camotes we fenced in,
 but the wild boar was merciless,
 and moved it,
 the wild boar at Am-o,
 and now, alas, alas,
 the knees are tired
 of buying dried sliced camotes,
 on account of the wild boar.

B.: *Num-ák ed likéd bátan,*
kinaboák kemdágan,
inaptúd di nuán,
petégak menseg-án,
sin inkabók ay kemdágan.

W.: My field at Liked Batang,
 I sowed *kemdagan*-millet in it,
 and the carabao grubbed it up,
 I am very much to be pitied,
 on account of the *kemdagan*-
 millet I so wed.

B.: *Num-ák ed panusán,*
linublúb di láman.

W.: My field at Pangusan,
 the wild boar rooted it up.

L.: *Dan pay egám ilán,*
et dey kinán di mágan.

M.: And you did not look at it,
 and see the rats ate up every-
 thing.

Swinging Songs 43—48.

Series: *Demanek-Payonak-Tanadek*.

B.: *Demdemanék ed demán,*
si et wáda si bugangán,
siá ket mabáin ay gumdán,
tan laéynan aladdán,
bayáw et dey ay mengadgádan
ay ináyan sin tatlán,
bayáw et adi kasekuán,
bayáw ay ipappailan bugangán.

W.: I am looking in front of me,
 and there is Buganggang,
 who is ashamed to walk,
 as his blanket is an *aladdan*,
 and see there he is cutting
 ribs,
 and they do not separate,
 that is what Buganggang is
 showing.

Demdemanék ed demán,
kasumpilát san dapán,
kanák en mo sinó san kadapán,
dapán kanó da gátan,
ay menbákil si lonaybán.

I am looking in front of me,
 the ground is full of footprints,
 I thought who may be their owner,
 they say they are Gatan's footprints,
 who looks for girls.

*Paypayonák kadak-án,
kagulliték san dapán,
sinó pay san nanindapán,
dapán kanó da gátan ken bánan,
ay uméy ed bey-ánan,
tay éyda menkednán.*

I look down on the large river,
it is full of footprints,
who is the owner of the footprints,
they say they are Gatan and Bangan's
who go to Bey-*anan*, [footprints,
to marry.

B.: *Paypayonák ed wána,
nanapnó san gína,
bákinyo yayódok,
ta ináyan san lúdok.*

W.: I look down on Wanga,
it is full of edible snails,
walk a while with curved back,
so as to avoid the sharp sticks.

B.: *Paypayonák bantís,
naddágan kamátis,
bákinyo ipisípis,
ta ináyan san báis.*

W.: I look down on Bantis,
the tomatoes are ripe,
go a little out of the way,
so as to avoid the knife.

L.: *Tantanádek ed dáya,
men-atannék din gansá,
ta éyak kad pumápa,
ay kaegiál san gansá.*

M.: I look up at the sky,
the *gansa* rings,
let me beat that *gansa*.
that very fine one.

Swinging Song 49.

L.: *Babásan ay babásan,
ta adiak si káyon,
innák din sinkatúbón,
ay bayáw ay bugayyón,
si pay éyak sumóon,
ya pan-ékmo kalánon.*

M.: Girl, girl,
I do not like my friend,
I fetched one internode of bam-
full of *bugayyon*-beans, [boo,
then I shall enter the thicket,
and beat it, you that are fac-
ing me.

Swinging Song 50.

B.: *Adú man en dayawdáw,
banék san lúsop di níaw,
mennánaw,
dan uméy ed banáw,
aw et wáda man bayáw
laláki ay napúdaw.*

W.: There is much talking at random,
my hairdress is a cat's gullet,
it jabbers,
then it goes to Banaw,
and there is
a white man.

Swinging Song 51.

B.: *Siá adi ta masektán,
ináyan san dadánan,
ta éyak maipaláwan
batáwan di kadanián,
ta sumanbóda si besáan.*

W.: Let it break,
the swing,
so that I be thrown
in the house yard of a rich man,
as they offer a young pig in
sacrifice.

Swinging Songs 52—60.

Series: *Masokput*, &c.

*Masokpút ya masokpút,
sin alut-út,
siá adí ta masokpút,
yan wádan alut-útmi 'd sayút.*

It breaks, it breaks,
the *alut-ut*-vine,
let it break,
we have *alut-ut*-vine at Sayut.

*Malasní ya malasní,
túbon di sili,
siá adi ta malasní,
ta dakami mensaklí,
aná k di sin-anag-i.*

It is torn off, it is torn off,
the leaf of the chile pepper,
let it be torn off,
so that we hold one another on our
we children of brothers. [lap,

*Mapláy mapláy,
túbon di sanláy,
siá adí ta mapláy,
ta dakami menpakláy,
aná k di sin-abaláy.*

It breaks off, it breaks off,
the leaf of the silk cotton tree,
let it break off, [the other,
so that we put our feet the one over
we children of parents of married
children.

B.: *Mensebián ya mensebián,
siá adí ta mensebián,
ta sak-én di sumad-án
sad-ánanyo ay béwan.*

W.: She dances and sings,
let her dance and sing,
I shall hang up my clothes
on your iron hook.

B.: *Mapekúan ya mapekúan,
manwáni ay men-abbán,
ta sak-én di sumad-án
sad-ánanda ay béwan;
tay náey di babásan,
bayáw ay umalqaláwan,
aw et dalús menkebián,
layádyo ginmiddán,
úlay énka tinmohlán
ináyan si nuán,
duánka et masektán,
ta way pádun nan babásan,
aw ay manisasamsám,
si kabuabúan.*

W.: She marries after separation from
her husband,
the one that says she will begin
housekeeping,
and I shall hang up my clothes
on their iron hook;
here is the girl,
that is alluring him,
and he shall certainly separate,
your love is bright indeed,
and although you threw down
a carabao,
you will separate,
as there is a similar girl,
that is sitting down idling,
for many months.

*Magmagsí ya magmagsí,
din bayúyuk di gusi,
yan dagúsda umagí.*

It cracks, it cracks,
the very beautiful *gusi*-jar,
and they become brothers though.

*Magmagsá ya magmagsá,
din bayúyuk di gansá,
et dagúsda makgá.*

It cracks, it cracks,
the very beautiful *gansa*,
and they fall very much in love though.

*Magmagpón ya magmagpón,
din bayúyuk di pagpag-ón,
el dagúsda pumangábun.*

It snaps, it snaps,
the very beautiful *pag-on-jar*,
and they form a family though.

L.: *Magmagpón,
din túbon di annádun,
sak-én di manakión,
túan pay-si káyon,
bayáw ta kasanakión,

kinednána sin sagúgun.*

M.: It snaps,
the leaf of the *annadun*-plant,
I shall stretch out my leg over her,
I do not know our friend,
as he does nothing but stretch
out his legs over them,
he has done it with all his
neighbours.

Swinging Song 61.

B.: *Énkan sibalobaló,

ay nenbedbéd si panió,

dan pay siát si toktokdó
alin páyus di bató.*

W.: Go, you that feigns to be a
young man,
who wears a kerchief for head-
band,
and does nothing but sit down
on the centre of a stone.

Swinging Songs 62—63.

Series: *Angey*.

L.: *Angéy ay nagadgad-dn,
sin sinmék san seg-án.*

M.: When the sun has risen high,
one thinks about one's sorrow.

L.: *Angéy ay madsém,
sinsinmék san nemném.*

M.: In the evening,
one's mind is thinking.

Swinging Song 64.

L.: *Bilig ay naulilig,
nensib-átan di nen-úlig.*

M.: Mountain situated between two
brooks,
where those that lulled children
asleep came together.

Swinging Songs 65—66.

Series: *Ina*.

*Ind s' binalaginnás,
si amám ay abiddás,
adíkan makadkad-ás
sin ukámi ed íbas,*

Mother, Binalaginnas,
whose father is Abiddas,
you cannot get
our field at Ibas,

lamésna ya kikinsás,
kapína ya dumeppás.

whose fruit produces a banging
sound,
and, piled up, forms a precipice.

Inán binalaginnán,
amám ay abiddán,
adika makadkad-án
ukámi ed letán,
nenlamés si gupanpán,
kapína ya gumílan.

Mother, Binalaginnang,
whose father is Abiddang,
you cannot get
our field at Letang,
which produces *gupanpan*-palay,
that, piled up, takes the shape of an
hourglass.

Swinging Songs 67—81.

Series: *Batan*, &c.

Bátan bátan ed payanápan,
mapanpán ya mapanpan,
siá adí ta mapanpán.

Pine tree, pine tree, at Payangapang,
it is being cut down,
let it be cut down.

Keppéw keppéw ed bag-éw,
binígaw di mapedéw.

Keppew-shrub, at Bag-ew,
desired by the white ones.

Sili sili ed pusili,
binígaw di men-ili.

Chile pepper, at Pusili,
all people hankers after it.

Pandán pandán ed soagáyan,
binígaw di lonaybán.

Pine apple, pine apple, at Soagayan,
desired by the girls.

Udán udán ed soagáyan,
binígaw katugáyan.

Shrimp, shrimp, at Soagayan,
desired by my mother-in-law.

Bika bika ed maslá,
adí manimanila,
kanég bakén asáwa.

Bika-bamboo, at Masla,
he does not look at all,
just as if he were not my husband.

Pepá pépá ed maslá,
adí manimanila,
kanég bakén asáwa.

Duck, duck, at Masla,
he does not look at all,
just as if he were not my husband.

Túbon túbon ed lub-ón,
adí manamanágon,
kanég bakén sagúgun.

Internode of bamboo, at Lub-ong,
he does not look behind him at all,
just as if he were not my neighbor.

Kuddón kuddón ed lub-ón,
adí manamanágon,
kanég bakén sagúgun.

Kuddon-bird, at Lub-ong,
he does not look behind him at all,
just as if he were not my neighbor.

*Tannin tannin ed bannin,
adi manimanitin,
kanég bakén kaisin.*

Cold, cold, at Bangnin,
he does not nip at all,
just as if he were not the father of
my son-in-law.

*Tubó tubó ed am-ó,
agiúd si un-unúdko,
sin dánan ed otó.*

Tubo-grass, at Am-o,
it is good to follow it,
on the road to Oto.

*Ket-án ket-án ed latian,
agiúd si yudidian.*

Edible snail, at Latian,
it is nice to walk behind it.

*Sapiák sapiák ed tekák,
énka yumagyágak,
ya bigawmo s' pinakpák.*

Sapiak-bird, at Tekak,
you are crying,
and long for rice cooked with camotes.

*Itab itab ed lingáwa,
tindék nan nengagáwa.*

Hyacinth bean, at Linggawa,
what is in the middle pointed at it.

L.: *Páo páo ed amti,
idag-úsyon babái.*

M.: Bamboo grass, at Amti,
give lodging to the women.

B.: *Páo páo ed am-ó,
idag-úsyon babaló.*

W.: Bamboo grass, at Am-o,
give lodging to the young men.

Swinging Songs 82—85.

Series: *Yugtan*.

*Yugtánko si giba,
manendén ya báka.*

Giba is my younger sister,
she cooks beef.

*Yugtánko si gáwa,
manendén ya peydá.*

Gawa is my younger sister,
she cooks hyacinth beans.

*Yugtánko si maulá,
inténawko ya men-ag-agá.*

Maura is my younger sister,
I took care of her and she is weeping.

*Yugtánko si andemán,
makidkidpáp si mágan.*

Angdeman is my younger sister,
she is catching mice.

Swinging Songs 86—119.

Series: *Banék*, &c.

B.: *Banék sin taktakalli,*

W.: My hairdress is made of Job's
tears,

mensilsilig san sin-agi,

brothers are striving with each
other on account of it,

*adika bayáw umáli,
auní ta way umáli
nadili si laláki.*

do not come,
wait until comes
a handsome man.

- B.: *Banéḱ dīn bagayayyá,*
mensilsilig san sinkáyon,
dak pay yumuyúdun.
- W.: My hairdress is made of *bagay-ayya*-beads,
 friends are striving with each other on account of it,
 and I just stoop my head.
- L.: *Iné bedbédkon tayúban,*
mensegseg-án san babásan,
et dey ay kamán umipatáwan,
tan petég ay kaseseg-án.
- M.: Hollo, my headband is made of *tayuban*,
 the girls are fretting,
 and see they do as if they were throwing themselves down,
 as there is much reason for fretting.
- L.: *Bedbédkon tayúban,*
umadi san babásan.
- M.: My headband is made of *tayuban*,
 the girls do not like it.
- L.: *Bedbédkon sin kúba,*
umadi san in-iná.
- M.: My headband is made of *kuba*,
 the old women do not like it.
- L.: *Badbádok san mennaddá,*
ammók ay mensáo
sáon di ilóko.
- M.: My shirt is red,
 I know to talk
 the Ilocano-language.
- L.: *Bádok dīn pintádo,*
tanóek ay makisáo
si milikáno.
- M.: My shirt has different colors,
 I know to talk
 american.
- L.: *Galéykon tinuló,*
inpaéyko s' pakíto.
- M.: My blanket made of three pieces,
 I lost it, playing pakito.
- L.: *Lallaéykon galangán,*
inpaéyko s' unkian.
- M.: My *galangan*-blanket,
 I lost it playing *unkian*.
- L.: *Wanéskon linapnitan,*
sinótan di títan.
- M.: My g-string made of dry banana
 is covered with fleas. [bark,
- L.: *Wanéskon sinkategmá,*
sinótan di túma.
- M.: My g-string made of one piece,
 is covered with body lice.
- L.: *Wanéskon sinkapegtán,*
sinótan di títan.
- M.: My g-string torn off from a piece
 of cloth,
 is covered with fleas.
- B.: *Bátekkon tinuló,*
nendillig si sinpitló.
- W.: My tattooing is triple,
 he married two third cousins.

- B.: *Bátekkon inik-ikán,*
nendilig din sinpinsán.
- B.: *Bátekkon din binulbul-ó,*
nendilig din sinpilló.
- L.: *Ímak sin nasagakoén,*
manákew si dinendén.
- L.: *Ímak sin napalikút,*
makaswén si kimút.
- L.: *Ímak sin nasasanó,*
menkapkapúkap si bóto.
- L.: *Ladáykon kamán getgét,*
singépnan mabulinét.
- L.: *Ladáykon paiwáyan,*
ay éyak iwayawáyan
sin kaebgaebgán,
dan pay adian di babásan.
- L.: *Akúpankon nagugúpi,*
tukabák et nanapnó s' gaki.
- B.: *Sangápkon sankáan,*
kasansanáa s' kaagáwan.
- B.: *Sangápkon san lantáy,*
sumáa alín páyus di patnáy.
- B.: *Sangápkon pagadáan,*
kasáa s' kaagáwan.
- L.: *Banbanák din damili,*
menlablábas si malabi.
- L.: *Bab-anák din istán,*
makmakgán babásan.
- L.: *Bab-anák din istankó,*
menlablábas si tan-ó.
- W.: My tattooing has the shape of fishes,
he married two first cousins.
- W.: My tattooing has the shape of *bulbul-o*-algae,
he married two third cousins.
- M.: My hand is palsied,
it steals cooked vegetables.
- M.: My hand is rolled up,
it can enter the anus.
- M.: My hand is curved,
tangit verenda feminae.
- M.: Meum membrum virile simile
est receptaculo *getget*,
intravit in obscurum.
- M.: Mei membri virilis nomen est
quod emitto *paiwayan*,
dormitoriis juvenularum,
et nequeunt juvenulae.
- M.: My *akupan*-basket is flatted,
I open it and it is full of crabs.
- W.: My *sangap*-hoe is a *sankaan*,
it always comes home before
the evening.
- W.: My *sangap*-hoe is a bridge,
it comes home on the middle of
the shelf.
- W.: My *sangap*-hoe is a handle,
it comes home directly and be-
fore the evening.
- M.: My pipe is a clay,
it travels every night.
- M.: My pipe is an *istan*,
it hankers after girls.
- M.: My pipe is an *istanko*,
it travels at cock-crow.

- L.: *Báwik ed manugtugáwi,*
maid umaumáli,
keg maíwed agími.
- M.: My hut is at Manugtugawi,
nobody comes to see me,
just as if we had no brothers.
- L.: *Báwik ed pagpagudpúd,*
maid umuumunúd,
keg maíwed tuntun-úd.
- M.: My hut is at Pagpagudpud,
nobody follows me,
just as if there were no relatives.
- L.: *Nignigaykon wadin,*
dagúskan sumagiin
sin poón di dindin.
- M.: The prey I caught is *wadin*-fish,
and you approach
the lower part of the wall.
- L.: *Nignigayko din wadin,*
dagúska malamiin.
- M.: The prey I caught is *wadin*-fish,
and you smile.
- L.: *Nignigayko din bakbák,*
dagúska magayakgák.
- M.: The prey I caught is a frog,
and you break out into laughter.
- L.: *Nignigayko din gaki,*
dagúska mensissisi.
- M.: The prey I caught is a crab,
and you are laughing.
- L.: *Ások ay pútut,*
ay manigaggáut si yut
san poón di kabkabútut.
- M.: *Canis meus obtusus,*
insistit copulae
sub arbore *kabutut*.

Swinging Song 120.

- L.: *Mo malondán malondán,*
ináyan san babásan,
siá ta malondán.
- M.: If she is neglected, she is neglected,
the girl, [lected,
let her be neglected.

Swinging Songs 121—122.

Series: *Mo Maid*.

- Mo maid san siksikén,*
et egáyak kasikén.
- If there is no *siksiken*-fungus,
I cannot grow.
- Mo maid san bioksó,*
et egáyak katágu.
- If there is no *biokso*-inflorescence,
I cannot live.

Swinging Songs 123—125.

Series: *Ukam*.

- L.: *Ukám ay linmakbobóan,*
ik-ikdáwmo si táyan.
- M.: Verenda tua tument,
dedisti ea pro agro oryzae magno.
- L.: *Ukám ay nababagiwbíw,*
ik-ikdáwmo si baglíw.
- M.: Verenda tua sunt curva,
dedisti ea pro agro oryzae angusto.
- L.: *Ukám ay nen-esiáya,*
ik-ikdáwmo si getá.
- M.: Verenda tua patent,
dedisti ea pro parte agri oryzae.

Swinging Songs 126—128.

Series: *Danum*.

*Danúm danúm ed úeg,
naúney san sinkabúeg,
ta énak makibúeg,
iné sin kamkamán púeg.*

Water at Ueg,
the entire row is worthy of desire,
I shall join the row,
hollo, you that are like a knee.

*Danúm danúm ed úeg,
gindán di sinkabúeg.*

Water at Ueg,
an entire row passed it.

*Danúm danúm ed pakdá,
gindán di sin-asáwa.*

Water at Pakda,
a married couple passed it.

Swinging Songs 129—130.

Series: *Salangitok*.

L.: *Salangitók di bóto.*

M.: Dulcia sunt verenda feminae.

L.: *Salangitók di tili.*

M.: Dulcia sunt verenda feminae.

Swinging Songs 131—133.

Series: *Sikuey-Sikuat*.

B.: *Sikuéy kaliwatáwey,
adiak dumawdáwey,
ta nomóna si bennéy,
aw si manamgaméy,
si wan-éyko ed daliwanéy.*

W.: Sikuey kaliwatawey,
I won't marry,
fifty carabaos is enough,
to work,
my field at Daliwaney.

B.: *Sikuát kaliwatáwat,
adiak dumawdáwat,
nomóna san upát,
bayáw si madindinpát,
det-ák ay nasagibat.*

W.: Sikuat kaliwatawat,
I don't ask for any,
four jars are enough,
to be standing on a row,
on my clumsy floor.

B.: *Sikuát kaliwatáwat,
adiak dumawdáwat,
ta sak-én di sumunbát,
bayáw et pumip-át.*

W.: Sikuat kaliwatawat,
I don't ask for anybody,
I shall answer myself, [times.
as he has presented himself four

(To be continued.)



Analecta et Additamenta.

The Concept of the „Primitive“. — In „Bantu Studies“ (Vol. II, No. 4, p. 327—332) R. F. A. HOERNLÉ attempts to delimit and to define the concept “primitive peoples”. Every specialist knows how significant it is for anthropology that there should be a clear comprehension of this concept. HOERNLÉ is, however, mistaken in supposing that there are no useful discussions available about this subject. He does not seem to be sufficiently acquainted with the German literature, although in German ethnology the proper meaning of the concept “primitive” has long been established. It must be admitted, though, that there is in English and French great difficulty — that these languages employ only the expressions “primitive people” and “civilised people”, which lead us nowhere. They do not permit of the division into “Naturvölker” (nature peoples) and “Kulturvölker” (culture peoples), which is fundamental for German ethnology, with the result that “primitive” is used for the former, and “civilised” for the latter.

Let us first look at HOERNLÉ's discussion. According to him, the civilised peoples are the Europeans and the Americans, opposed to whom stand the primitive peoples. The word “primitive” however, has in no way a chronological, but rather a qualitative, connotation. With this one may very well agree. The distinction between primitive and civilised can be seen from three aspects, (a) in material standard of life, (b) in the social organisation (and here HOERNLÉ recalls MORGAN's distinction between *societas* and *civitas*, and (c) in the anthropomorphic, animistic conception of Nature or the world. This third aspect is to him the most important in deciding whether a people is primitive or civilised. He carries the point further by saying that the expression “primitive” rules out the presence of science, i. e. of a scientific conception of Nature, and that it retains to a much greater extent the belief that natural phenomena and objects are activated by spirits and spiritual forces, and so on. It would seem that HOERNLÉ, if I understand him rightly, implies thereby that a scientific conception of the world is civilised, while a spiritualistic conception is primitive. With such a distinction, however, scarcely any anthropologist could agree. No one would, for instance, include the ancient Egyptians among the “primitive peoples”, and yet they were far from having a scientific conception of Nature. But they were also not a civilisation in the modern sense. In English and French there is no precise expression by which one can indicate this level of culture, although this is possible in German. We see, therefore, that the division into primitive and civilised is not adequate. On the principle involved the following brief remarks about the subject should be made.

We must distinguish chiefly between “Naturvölker” and “Kulturvölker”, who are separated from each other by a clear, well-defined line of division, namely, writing. Peoples without the art of writing are “Naturvölker”. We can then regard as civilised those “Kulturvölker” who have acquired the features of modern science and technology. Again, we must distinguish from the “Naturvölker” the “primitive peoples”. Here also the line of division is clearcut and obvious. “Primitive peoples” are those who do not know how to derive the means of subsistence from the soil in an artificial manner, i. e. those who have no agriculture, but support themselves only by collecting wild fruits and roots. Any people, however, which already practises some form of cultivating the soil, even if it be only a miserable hoe-culture, can no longer be classed among “primitive peoples”. This division into “primitive peoples”, “Naturvölker” and “Kulturvölker” is eminently practical and also easy to apply. It has no chronological implications, but only something qualitative, which is what HOERNLÉ requires.

That the factor of “spiritualistic conception” can be no criterion for the division of peoples and individuals into “primitive” and “civilised” can easily be seen from the

fact that this conception is found among "primitive peoples", among "Naturvölker" and among "Kulturvölker", differing gradually in intensity, it is true, but none the less present. In any case a scientific conception of the world can quite easily be combined with a spiritualistic.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Musikalische Tonsysteme¹. — Der Erforscher außereuropäischer Musik kann die musikalischen Tonsysteme von einem weiteren Gesichtspunkte betrachten, als es dem nur mit europäischer Musik vertrauten Physiker möglich ist. Wenn wir unter Tonleiter die Zuordnung mehrerer nacheinander erklingender Töne verstehen, so müssen wir bei unserer heutigen europäischen Tonleiter (Dur mit Moll) hinzufügen, daß diese Töne, gruppenweise geordnet, gleichzeitig müssen erklingen können. Da nun Störungen des Zusammenklanges leichter wahrnehmbar sind als Störungen der Tonfolge, so ordnet sich das melodische Element in unserer Skala dem Harmonischen unter, worauf HELMHOLTZ' Konsonanztheorie aufbaut. Nun waren aber in Europa schon durch den gregorianischen Choral Tonsysteme bekannt, die, weil sie nicht zu Zusammenklängen gebraucht werden, sich auch nicht nach harmonischen Gesetzen richten, d. h. rein melodisch durch die Tonfolge bestimmt sind. Sie fallen also aus HELMHOLTZ' Konsonanztheorie heraus. In der exotischen Musik sind uns die verschiedenartigsten Tonsysteme bekannt. Zusammenklänge kommen wenig vor und dann zumeist nur zwei- oder dreistimmige, so daß diese Tonsysteme sich naturgemäß wenig um das Konsonanzprinzip kümmern, zumal das Gehör eigens geschult sein will, soll es die Regeln des harmonischen Satzes entdecken. Aber auch den exotischen Tonsystemen müssen Gesetzmäßigkeiten zugrunde liegen, sollen sie musikalische genannt werden. Wie angedeutet, ist in der Aufeinanderfolge von Tönen die Unterschiedsschwelle für ihre Richtigkeit, ihr Zusammenpassen, weit größer als beim Zusammenklang — und wir lassen uns den Septakkord mit einer um einen Drittelhalbtönen zu großen Septime schon ruhig gefallen. Daraus folgt, daß melodische Tonschritte bei relativ großer Verschiedenheit noch als gleich aufgefaßt werden. Da im unbegleiteten Gesang die Intervalle (absolut genommen) sehr verschieden intendiert werden, nämlich nur als groß und klein im Verhältnis zu den vorangegangenen oder folgenden Schritten, so kann man hier kaum von einer festen Skala reden, außer vielleicht von der in der ganzen Welt verbreiteten pentatonischen.

Bei Instrumentaltonleitern kann die Ordnung der Töne zu einem Tonsystem aus Gesetzen hervorgehen, die in der Natur des Instrumentes begründet sind oder die vom freien Willen des Menschen abhängen. Der ersten Art gibt es zwei: der Blasquintenzirkel und die Naturtonreihe der Trompeten. Der Blasquintenzirkel ist älter und hat sich mit der Panpfeife über die ganze Welt verbreitet. Überbläst man eine gedackte Pfeife in die Duodezime (Oktave + Quint), so ist diese überblasene Quint um einen Viertelhalbtönen tiefer als die akustische. (Die in ihrer Länge auf ein Drittel verkürzte Welle ist in der Breite die gleiche geblieben; um die reine Quint zu bringen, hätte sie auch enger werden müssen.) Die Panpfeife besteht aus gedackten Rohren und wird durch Überblasen gestimmt. Nach einer Folge von 23 Blasquinten gelangt man wieder zum Ausgangston zurück. Durch Umstellung und Ausgleichung (Temperatur) leiten sich von dem Blasquintenzirkel einige Tonsysteme ab. Die Trompeten bringen durch Überblasen naturreine Obertöne hervor. Davon sind einige als Intervalle unrein, z. B. die Quart. Jodelgesänge gehen auf Alphornmelodien zurück.

War schon das Ausgleichen der Skala ein willkürliches Eingreifen, so lernen wir bei Instrumenten mit Griffmarken, d. i. Flöten und Oboen mit Grifflöchern, Saiteninstrumenten mit Bündeln, noch weitere Willkürlichkeit kennen. Bei Flöten und Oboen sind die Grifflöcher nur sehr schwer akustisch richtig zu bestimmen. Man legte sie also statt nach akustischen nach optischen Maßen fest, besonders nach geheiligten Maßstäben. Derlei finden wir bei den antiken orientalischen und ostasiatischen Kulturen viel. Bei den Saiteninstrumenten bestimmte man die Griffmarken durch mathematische Teilung

¹ E. M. VON HORNPOSTEL, Handbuch der Physik, herausgegeben von GEIGER & SCHEEL, Bd. 8, Akustik, Kap. 9, p. 425—449, Berlin 1927.

(reine Intervalle), durch Teilung nach geheiligten Maßen; dazu kommt noch das Ausgleichen, die Temperatur. Wieder sind da die Verhältnisse zwischen China, Mesopotamien und Ägypten interessant. Das ganze ethnologische Material ist von dem gleichen Verfasser in dem Artikel: „Die Maßnorm als kulturhistorisches Forschungsmittel“ in der P. WILH.-SCHMIDT-Festschrift, p. 303—323, niedergelegt.

Zum Schluß wird an Tabellen gezeigt, welche Versuche gemacht worden sind, um die Töne der harmonischen Skala in eine harmonisch und melodisch fehlerfreie Ordnung zu bringen, was unmöglich ist.

Das ist mit einigen kleinen Ergänzungen der Hauptinhalt der wertvollen Studie. Der Verfasser überholt darin seine eigene frühere Arbeit „Melodie und Skala“, Jahrbuch PLEFFERS, XIX, 1913, und die von R. LACH. „Die vergleichende Musikwissenschaft, ihre Methoden und Probleme“, Akademie d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 200, V, Wien 1924.

Dem Verfasser gebührt hohe Anerkennung, in den oft unverständlichen exotischen Tonsystemen eine Ordnung erkannt zu haben.

TH. RÜHL, S. V. D.

African Negro Music? — Die neue Zeitschrift „Africa“ enthält im ersten Heft einen sehr wertvollen Artikel über die Musik der Afrikaner und deren Verwendbarkeit in Kirche und Schule. Die Musik des islamischen Nordafrika sowie die der Pygmäen findet darin keine Berücksichtigung. „African and (modern) European music are constructed on entirely different principles, and therefore they cannot be fused into one, but only the one or the other can be used without compromise“, ist das Resultat der ganzen Ausführung.

Auf einige einleitende Bemerkungen über den Phonographen folgt eine Darstellung der Unterscheidungsmerkmale zwischen europäischer und außereuropäischer Musik: „The main difference is this: our music (since about A. D. 1600) is built on harmony, all other music on pure melody.“

Drei Eigenschaften finden sich zusammen, um die afrikanische Musik von der übrigen außereuropäischen zu unterscheiden: „antiphony (here understood to be the alternate singing of solo and chorus), part-singing, and highly developed rhythm.“ Die afrikanische Polyphonie verdankt dem Wechselgesang ihr Entstehen. Die uns aus der mittelalterlichen Musik bekannten Formen des Organum, Ostinato und Kanon treffen wir hier an. Der Einfluß eingewanderter Instrumente führt zu einer Heterophonie in Melodie und Rhythmus. Beruht unser Rhythmus auf dem Gehör, so der afrikanische auf der Bewegung, dem Klatschen der Hände oder dem Schlagen des Xylophons. Sprache und Melodie beeinflussen sich gegenseitig; doch ist die Melodie führend, auch in Tonsprachen. Zehn eingehend erläuterte Phonogramme veranschaulichen diese Ausführung. Hier ist auf ganz vorzügliche Weise und zum ersten Male die afrikanische Musik im allgemeinen behandelt.

Die praktischen Folgerungen sind das Wichtigste. „Our music cannot be a substitute for the Negro's own: not because it is so thoroughly different, or because it does not suit him, or because he is unable to understand it, but because it has not originated and grown within him². The African Negroes are uncommonly gifted for music:.. The Negro [readily] abandons his own style of music for that of the European. It has been mentioned that this process is already at work in Africa also, and that especially in the south-east, it is far advanced. Every musical instrument and every gramophone, every folk-song or sacred song that we import into Africa will accelerate it. But even if they were shut out by strict prohibition it would at most be possible to retard the process, not to stop it^{3,4}.“

² E. M. VON HORNBOSTEL, Africa [Journ. of the Intern. Institute of African Languages and Cultures], I, n^o 1, p. 30—62, London, January 1928.

³ Von mir gesperrt. R.

⁴ Von mir gesperrt. R.

Die großen Unterschiede zwischen europäischer und afrikanischer Musik lassen sich nicht überbrücken. „A white man, even if he is most capable of musicians, finds it hard enough to get hold of a negro melody or rhythm accurately; still less he will be able to fit new words to it, and least of all to compose negro songs.“

„Nor it will do to supply European tunes with african words.“ Ein Volkslied der alten Melodie und neuen Sprache entsprechend zu übersetzen ist ein sehr schweres Ding, um so schwerer, je mehr die Gesetze der beiden Sprachen voneinander abweichen. Der Verfasser führt hiezu das Urteil C. MEINER'S an⁵.

„The mixture of 'white' and 'black' music, with a kind of musical pidgin as result, would be, if not impossible, yet most undesirable. Three ways remain open: 1. The Negroes are taught to sing our songs such as they are, i. e. with texts in a European language... The result would be a burlesque. 2. The Negroes are encouraged to produce songs, tune, and words, *à l'européenne*.“ Afrika würde bald wie größtenteils Nord- und Mittelamerika und Polynesien, musikalisch betrachtet, eine europäische Kolonie werden. Wollte man aber die Negermusik sich nach dem Vorbild unserer alten, rein melodisch aufgebauten ein- und mehrstimmigen Musik [d. i. gregorianischer Choral und mittelalterliche Polyphonie] weiterbilden lassen — so wäre das ein interessanter, aber schwieriger Versuch. „3. The Negroes are encouraged to sing and play in their own natural manner, that is to say, in the African manner.“ Der Verfasser überläßt dem Weitblick der weltlichen und kirchlichen Behörden die Wahl.

Für die unter 2. an letzter Stelle angeführte Ansicht verweist der Verfasser auf „TH. RÜHL, Die missionarische Akkommodation im gottesdienstlichen Volksgesang, Zeitschrift f. Missionswissenschaft, XVII, 113 ff., 1927.“ Es sei gestattet, die Gründe, die für diese Ansicht sprechen, hier kurz darzulegen.

Da sich der Einfluß Europas auf die afrikanische Musik nicht zurückdrängen läßt, wäre es wohl ratsam, diesen Einfluß in die bestmögliche Bahn zu lenken. Bei unserer heutigen, rein harmonisch aufgebauten Musik müßte die afrikanische Musik, die rein melodisch aufgebaut ist, viel Schaden leiden. Würde es nicht gut sein, die Afrikaner mit den Gesetzen unserer mittelalterlichen Musik vertraut zu machen, deren Polyphonie sich von einem rein melodisch-rhythmischen Aufbau bis zu einem Ausgleich der harmonischen und melodischen, rhythmischen und polyphonen Gesetze (unter J. S. BACH) entwickelt hat? Zugleich würde diese Beeinflussung nur die natürliche Entwicklung beschleunigen, da es sich hier nur um ein Mitteilen von Klanggesetzen handelt, die ja als Naturgesetze nicht von jedem Volk erst selbst entdeckt werden müssen. Das wäre auch kein Eingriff in die Psyche des Negers. Auch dürfte man heute nicht verbieten, was man in der Vergangenheit anerkennt, nämlich eine Beeinflussung durch eingewanderte Instrumente, wie z. B. früher durch Einführung des Xylophons und anderer melodiegebender Instrumente.

Eine solche Entwicklung darf man nur fördern, wenn man bestrebt ist, den Afrikanern alles Eigentum, besonders das Volkslied, zu erhalten.

TH. RÜHL, S. V. D.

Natur- und Kulturgeschichte des Menschen in ihren gegenseitigen Beziehungen. — Unter diesem Titel erörtert Prof. RECHE das Verhältnis, in dem nach seiner Auffassung Anthropologie und Ethnologie zueinander stehen. Es ist erfreulich, daß der

⁵ Auf dem Düsseldorfer Missionskurs 1919 (Bericht Aachen 1920) äußerte sich P. NEKES über den gleichen Gegenstand wie folgt: S. 60: „Man kann selbstverständlich einen Liedtext in der Tonsprache verfassen, sobald er aber nach europäischer Melodie gesungen wird, wird er sprachlich verstümmelt.“ S. 287: „Die Melodie richtet sich nach den Tönen der Sprache, ändert sich aber auch nach bestimmten Gesetzen. Europäische Melodien passen nicht für Tonsprachen. Wenn trotzdem behauptet wird, daß Übertragungen deutscher Kirchenlieder und Gesänge z. B. in die Dualasprache von den Eingebornen verstanden werden, so kann es sich nur um ein europäisiertes ‚Neu-Duala‘ handeln, das die Tönhöhen und damit den Charakter einer Tonsprache vollständig aufgegeben hat.“ Ähnliche Urteile und praktische Belege bringen die Togomissionare Mgr. FRANZ WOLF und P. FRANZ WITTE.

⁶ „Volk und Rasse“, III, 1928, 65—81.

Verfasser sein fachwissenschaftliches Glaubensbekenntnis der Öffentlichkeit unterbreitet, ist man doch so in der Lage, dazu Stellung zu nehmen.

Zunächst erscheint mir nun die Begriffsbestimmung von „Völkerkunde“ nicht zutreffend. Er schreibt: „Ich verstehe dabei unter „Völkerkunde“ nach der sich immer mehr einbürgernden Definition die Zusammenfassung von Anthropologie (Naturgeschichte) und Ethnologie (Kulturgeschichte des Menschen)“ (S. 65). Hiernach würde der Ausdruck „Völkerkunde“ dasselbe umfassen wie bei den Engländern und Nordamerikanern die Bezeichnung „Anthropology“. Ob hier bei RECHE nicht der Wunsch als der Vater des Gedankens anzusehen ist? Es würde wohl schwer sein, den Beweis zu erbringen, daß etwa die führenden Ethnologen der Gegenwart das Wort „Völkerkunde“ in diesem Sinne zu gebrauchen pflegen. Vielmehr steht bei diesen im allgemeinen Völkerkunde gleich Ethnologie.

Ganz im Sinne der gegebenen Definition geht RECHE's Absicht dahin, in seinem Artikel zu zeigen, daß Anthropologie (Naturgeschichte des Menschen) und Ethnologie (Kulturgeschichte des Menschen) nicht nur irgendwie, sondern wesentlich zueinander gehören: „Anthropologie und Ethnologie dürften nie aufhören, Hand in Hand zu arbeiten, denn sie seien innerlich aufs engste verbunden und eine sei durch die andere bedingt“ (S. 66). Der Verfasser teilt dann seine Abhandlung in zwei Teile und fragt: erstens, mit welcher Notwendigkeit braucht die Ethnologie die Anthropologie und zweitens, wie fördert umgekehrt die Ethnologie die Anthropologie? Einige der vom Autor vorgelegten Gedanken bedeuten beachtenswerte Winke, aber anderes erscheint schief und methodisch unzulänglich, ja zum Teil nicht frei von Widersprüchen.

Der Autor hebt an wie folgt: „Beginnen wir mit dem ersten, also der Förderung ethnologischer Erkenntnisse durch die Anthropologie; es wäre theoretisch möglich, daß sowohl der materielle wie der geistige Kulturbesitz in ihrer Verschiedenheit — mindestens zu einem Teile — durch morphologische, physiologische oder seelische Eigenschaften erklärbar wären. Das ist nun in der Tat so!“ (S. 66). Daß gleich hier methodisch etwas nicht ganz sauber ist, fühlt der Autor offenbar selber schon, daher die Einschränkung „mindestens zu einem Teile“. Man fragt doch sofort, wie weit geht der eine Teil und was ist mit dem übrigen anderen Teile? Wie und wodurch findet der seine Erklärung? Und ferner, wie ist das „mindestens zu einem Teile“ eigentlich genau zu verstehen, im quantitativen oder im qualitativen Sinne? Fällt ein bestimmter Teil des Kulturbesitzes von vorneherein heraus oder meint der Verfasser, daß die einzelnen Elemente nur unter gewisser Rücksicht anthropologisch erklärt werden können, unter anderer aber nicht? Die Form, in welcher die vom Autor als Beweise gedachten Beispiele dargelegt werden, könnten einem die erstgenannte Annahme nahelegen. Schaut man etwas näher zu, so hat es auf jeden Fall mit diesen Beispielen im einzelnen seine großen Bedenken.

Bestimmte in den Alpen und Nachbargebieten anzutreffende runde Hüte und Kappen erklären sich nach RECHE aus den dort vorherrschenden alpinen bzw. ostischen Rundköpfen. Dagegen paßt der Zylinder zu den nordischen Langköpfen bzw. Langgesichtern. Ähnlich gehört die lange Hose zum großgewachsenen, schlanken Körper des nordischen Menschen, während umgekehrt „dem Körperbau vieler Asiaten lose und lange Gewänder, wie der Kaftan der Vorderasiaten und der Kimono der Japaner“ entsprechen. Diese „Erklärungen“ zeichnen sich jedenfalls durch eine verblühende Einfachheit aus, aber die Frage ist, inwieweit damit die Anthropologie die ethnologische (kulturgeschichtliche!) Erkenntnis der in Betracht kommenden Erscheinungen wirklich fördert. Diese „Erklärungen“ machen gewiß auf bestimmte Gesichtspunkte aufmerksam, die auch der Ethnologie bei seiner Forschungsarbeit nicht außer acht lassen soll, aber damit ist im Einzelfalle keineswegs schon eine wirkliche kulturgeschichtliche Aufhellung oder Erklärung der Erscheinung gegeben. So „naturwissenschaftlich“ einfach liegen die ethnologisch-historischen Dinge für gewöhnlich nun einmal nicht. RECHE's Erklärung setzt mehr oder weniger bestimmt voraus, daß jene Rundhüte und Zylinder, lange Hosen und lange Gewänder jeweils bodenständige Erscheinungen sind. Woher weiß er das? Kann die Heimat der Erscheinung in jedem Falle nicht wo anders liegen, ja kann die gegebene, von RECHE her-

vorgehobene Adaptierung des Kulturobjektes an die Physis des Menschen nicht auch sekundäre Sache sein? Alles das ist möglich, und daher die Kulturgeschichte des genannten Objektes jedenfalls möglicherweise eine ganz andere und viel kompliziertere, als wie RECHE's Erklärung sie voraussetzt. Die bloße Möglichkeit, daß ein anderes Kausalitätsverhältnis vorliegt, als wie RECHE es annimmt und womit er die „Ethnologie“ durch die „Anthropologie“ erklärt, bringt alle seine Aufstellungen von vornherein mehr oder minder ins Schwanken.

Um die Kritik an RECHE's Aufstellungen noch näher zu begründen, seien etliche weitere seiner Beispiele namhaft gemacht. Nach RECHE sind es „einfach zahllose Einzelheiten des materiellen Kulturbesitzes, die von der geistigen Veranlagung der Rasse abhängen“ (S. 70). Daß die einen Völker Handmühlen besitzen, die anderen dafür maschinelle Vorrichtungen erfunden haben, daß der eine Stamm Nahwaffen gebraucht, der andere dagegen Fernwaffen bevorzugt, daß den einen die primitive Wirtschaftsform des Ackerbaues, den anderen die des viehzüchterischen Nomadismus eigen ist, usw., usw., das ist im Einzelfalle einfach „volks- und rassenmäßig bedingt“, die einen hatten nicht „das Bedürfnis und nicht die Erfinderkraft“, während die anderen darüber verfügten. Der Autor verrät hier nichts anderes als die bekannten Grundanschauungen der älteren evolutionistischen Ethnologie. Danach wurde die Menschheitsentwicklung im großen und ganzen als eine homogene Einheit verstanden. Und wie BASTIAN Sonderentwicklungen auf eigene geographisch-klimatische Verhältnisse zurückführte, so erklärt der Verfasser sie aus der Verschiedenheit des Volks- und Rassencharakters. Dieselbe Kritik wie oben gilt auch hier. Er erklärt das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der einzelnen Kulturelemente in einer Art, als hätten wir es hier mit naturgesetzmäßigen Entwicklungsabläufen zu tun. Wenn ein Volk eine bestimmte Kulturrungenschaft nicht besitzt, so hat es nach RECHE diese eben nicht leisten können. Die Schlußfolgerung schießt natürlich über das Ziel hinaus. Es müßte jedenfalls erst bewiesen werden, daß ein Volk alles das macht und schafft, was es machen und schaffen kann.

Trotz dieser Reminiszenzen aus einer älteren Periode der völkerkundlichen Forschung sind aber die neuzeitlichen Fortschritte unserer Wissenschaft keineswegs ganz spurlos am Autor vorübergegangen. Es kommt das besonders im zweiten Teile seines Aufsatzes zum Ausdruck, wo er die Frage zu beantworten sucht, wie die Ethnologie die Anthropologie fördern könne. „Vor allem bei der Frage nach der rassischen Zusammensetzung einer Bevölkerung wird die Anthropologie die Hilfe der Ethnologie anrufen. Das Wissen über die Herkunft mancher Kulturgüter — besonders wenn es sich um „Erbfremdgut“ [wenn nicht nur fremde Kulturelemente, sondern auch deren Träger einwanderten] handelt — wird auch über die Heimat verschiedener Bevölkerungsbestandteile Auskunft geben. Wir haben es hier allein schon mit einem außerordentlich umfangreichen Kapitel zu tun, über das sich sehr viel sagen ließe, denn bei jedem einzelnen der unzählbaren Völker ist der Anthropologe bei der Rassenanalyse auf die Hilfe des Ethnologen angewiesen“ (S. 77). Also doch, möchte man hier ausrufen! Manche Kulturgüter haben mithin eine fremde Herkunft. Wie will nun RECHE hier entscheiden, welche im Einzelfalle fremder Herkunft sind und welche nicht? Oben sahen wir, wie er geneigt ist, den jeweiligen sowohl materiellen wie geistigen Kulturbesitz — mindestens zu einem Teile — durch morphologische, physiologische oder seelische Eigenschaften zu erklären. RECHE versucht offenkundig eine Aufteilung der Kulturgüter, wie sie ähnlich schon vor Jahrzehnten von anderen Autoren vorgenommen worden ist, so von VIERKANDT, der psychologisch einfache und kompliziertere Gebilde unterschieden wissen wollte, für die ersteren könne man selbständige Entstehung annehmen, für letztere dagegen käme nur die kulturhistorische Beziehung in Betracht.

Wie die älteren Versuche hier versagten, so führt auch RECHE's Versuch nicht wesentlich weiter. Wie den früheren, so ist auch dem seinigen zu antworten, daß eine selbständige Entwicklung von gleichen oder ähnlichen Kulturerscheinungen an verschiedenen Stellen der Welt prinzipiell keineswegs in Abrede gestellt werden kann, im übrigen aber betont werden muß, daß zunächst jedes durchschlagende und überzeugende Kriterium fehlt, im Einzelfalle eine solche selbständige Entwicklung festzustellen, während

die Beweise für eine Kulturverwandtschaft namentlich mit Hilfe der bekannten Hauptkriterien der Form und der Quantität in vielen Fällen einwandfrei zu erbringen sind. Hier hat die Forschung anzusetzen und zunächst weiterzuarbeiten, im Laufe der Zeit wird es sich für bestimmte Fälle mit größerer oder geringerer Bestimmtheit ergeben, ob und wie weit daneben auch mit selbständigen Entstehungen gleicher oder ähnlicher Kulturerscheinungen an verschiedenen Stellen der Erde zu rechnen ist oder nicht.

Einen im Grunde gewiß richtigen und fruchtbaren Gedanken spricht RECHE aus, wenn er sagt: „Die neuere Forschung kommt immer mehr zu der Überzeugung, daß die morphologischen, physiologischen und psychischen Rasseeigenschaften in ihrer äußeren Ausprägung zu einem Teile durch die Zivilisation und ihre Höhe beeinflusst werden, daß man sie also nur dann richtig werten kann, wenn man diesen Einfluß berücksichtigt“ (S. 77). So scheint die Zivilisation (Domestikation) einen gewissen Einfluß auszuüben auf die Form des Schädels. „Auch die verschiedenen Stufen der Zivilisation, die Wirtschaftsformen und sogar der Beruf sind nicht ohne Einfluß auf die körperlichen Eigenschaften“ (S. 71). Die Feststellung solcher Tatsachen rückt nun aber, was, soweit ersichtlich, von RECHE, wie auch von vielen anderen Anthropologen übersehen zu werden pflegt, die Frage nach der Priorität des einen vor dem anderen in den Vordergrund, mit anderen Worten, wir stehen damit vor der Frage, was war früher da, die „Rasse“ oder die Zivilisation (die Kultur). Wie die Dinge liegen: unzweifelhafte Reste und Anzeichen einer menschlichen Kultur zu einer Zeit (ältestes Altpaläolithikum), aus der uns menschliche Skelettreste leider bis heute nicht zur Verfügung stehen, also das Bestehen einer „Zivilisation“ (Kultur) bis in die graueste, uns überhaupt ergreifbare menschliche Vorzeit hinein, diese Tatsachen fordern jedenfalls den Schluß, daß die Rassenbildung, die physische Differenzierung des Menschen, zeitlich nicht der Bildung der ersten Kultur vorausgeht, also auch diese innerlich unmöglich davon abhängig sein kann. Damit ist, wie jeder sieht, eine folgenschwere Erkenntnis gewonnen.

Prof. RECHE verfolgt mit seinen ganzen Ausführungen vor allem auch den Zweck, zu zeigen, wie Anthropologie und Ethnologie nicht nur eng zusammengehören, sondern auch künftighin in gleicher Weise von ein und demselben Forscher gepflegt bzw. an den Universitäten im Rahmen einer Lehrkanzel vereinigt bleiben sollten. Die heute schier übermenschliche Aufgabe, die er damit den in Betracht kommenden Gelehrten zumutet, kennzeichnet er selber mit den Worten: „Die ungeheure Fülle des angesammelten Wissensstoffes und die für die gleichzeitige Pflege von Anthropologie und Ethnologie notwendige sehr vielseitige Vorbildung (man muß zugleich „Geistes- und Naturwissenschaftler“ sein), drängen scheinbar von selbst zur Spezialisierung, zur Trennung zunächst von Anthropologie und Ethnologie“ (S. 65 f.).

Die Zahl der Fachkollegen (Anthropologen und Ethnologen), die in dieser Frage noch RECHE's Ansicht teilen, ist nicht allzu groß, und jedenfalls nimmt sie ständig ab. Daß RECHE noch so denkt, dürfte in folgender Weise zu erklären sein. Im Grunde herrscht, wie wir gesehen haben, bei ihm noch eine naturwissenschaftliche Auffassung von der Ethnologie in starkem Maße vor. Die Erforschung der kulturgeschichtlichen Beziehungen, wie sie im Verlaufe der letzten Jahrzehnte so erfolgreich gepflegt worden ist, übergeht er nicht, zieht daraus aber für seine Gesamteinstellung keineswegs die naturgemäßen Folgerungen. Wenn er die Ethnologie als Geisteswissenschaft bezeichnet, so schwebt ihm in erster Linie deutlich eine Art (rassen-)psychologischer Betrachtung der Kulturphänomene vor, nicht die Erforschung kulturhistorischer Beziehungen, welche von den Vertretern der historischen Methode als erste und grundlegende Aufgabe der völkerkundlichen Wissenschaft bezeichnet wird. So erklärt sich sowohl seine Auffassung einerseits von der engen inneren Zusammengehörigkeit von Anthropologie und Ethnologie, anderseits von der noch möglichen, ja nötigen Bewältigung beider Gebiete durch einen und denselben Forscher. Demgegenüber halten die historisch orientierten Ethnologen dafür, daß einesteils die Zusammengehörigkeit beider Fachgebiete keineswegs jene enge ist, wie RECHE sie voraussetzt (übrigens bezeichnet RECHE selber, insofern vom älteren Evolutionismus abweichend, d'e eine als Geistes-, die andere als Naturwissenschaft, macht aber mit der Ethnologie als Geisteswissenschaft nicht restlos ernst, sondern behandelt sie doch weitgehend nach natur-

wissenschaftlicher Manier) und andernteils die Pflege der (historischen) Ethnologie ebenso den ganzen Mann fordert, wie etwa die Fachhistorie im landläufigen Sinne das tut, und wie der Vertreter der letzteren nicht dazu verhalten werden kann, nebenbei noch Fachmann auf dem Gebiete der Anthropologie zu sein, so kann das auch vom Ethnologen nicht erwartet werden. Die tatsächliche Entwicklung der Dinge bestätigt übrigens bestens diese Auffassung: gerade die führenden und bahnbrechenden Forscher der beiden Fachgebiete sind im Laufe der Zeit, trotzdem sie den in ihrer Ausbildungszeit herrschenden Gepflogenheiten gemäß in beiden unterrichtet wurden, von selber mehr oder weniger dazu gekommen bzw. von der Gewalt der Tatsachen dazu gedrängt worden, entweder das eine oder andere so gut wie ausschließlich zu kultivieren. Namen von bestem Klang hier anzuführen, wäre nicht schwer, wie das jedem Eingeweihten bekannt ist. Im Gegensatz dazu wird bei jedem, der heute noch beide Gebiete ganz beherrschen und pflegen will, die Gefahr bestehen, daß er sich übernimmt, seine Kräfte zersplittert und dann schließlich auf keinem der beiden Wissenszweige Vollwertiges zu leisten imstande ist. Wie berechtigt diese Besorgnis ist, das springt ohne weiteres in die Augen, wenn man daran denkt, was die Ethnologie allein alles umfaßt: die vergleichende Erforschung der Ergologie, Wirtschaft, Soziologie, Mythologie, Religion, Kunst usw. Ja, und dann die Sprache. Für den Ethnologen als solchen wichtiger als das Studium der Anthropologie ist ohne Frage eine eingehendere Vertrautheit mit der allgemeinen Sprachforschung. Besser noch, wenn er persönlich an der linguistischen Forschungsarbeit teilnimmt. Die Gründe liegen klar auf der Hand. Von den Erzeugnissen des menschlichen Geistes, mit deren Studium der Ethnologe es ja zu tun hat, bildet die Sprache sicher eines der allerwichtigsten und vornehmsten. Und für die Feststellung von kulturverwandtschaftlichen Beziehungen sind die sprachlichen Verhältnisse oft genug von ausschlaggebender Bedeutung.

Andererseits bleibt natürlich bestehen, es sei dieses zur Vermeidung von Mißverständnissen eigens hervorgehoben, daß die Anthropologie auch für den Ethnologen eine bedeutungsvolle Hilfswissenschaft ist: sie belehrt ihn über die körperliche und rassische Eigenart der Träger jener Kulturen, mit deren Erforschung er sich abzugeben hat. Unter Umständen kann die Aufdeckung einer rassenhaften Beziehung den Beweis für eine solche kulturhistorischer Art bedeutend verstärken. Aber demgegenüber kann, wie schon GRÄBNER⁷ richtig bemerkt hat, im gegebenen Falle aus dem Fehlen einer solchen rassischen Beziehung nicht ohne weiteres auch die kulturhistorische in Abrede gestellt werden, denn die erstere könnte bis zur Unkenntlichkeit abgeflacht und zerflossen sein, während die letztere vielleicht noch deutlich genug zutage tritt. Dem Studenten, der ein Fachethnologe werden will, wird man infolgedessen gerne den Rat erteilen, wenigstens auch mit den wesentlichen Grundzügen der physischen Anthropologie und namentlich mit ihren gesicherten Hauptresultaten sich möglichst vertraut zu machen. Im übrigen aber bleibt es dabei, daß beide Gebiete nicht nur innerlich und methodisch sehr differenter Natur sind, sondern auch jedes derselben eine derartige umfassende Entwicklung gewonnen hat, daß eine Entscheidung entweder für das eine oder für das andere, im Interesse der Sache wie der Persönlichkeit des werdenden Forschers, dringend anzuraten ist.

Der größeren Klarheit wegen lasse ich hier eine kurze zusammenfassende Charakterisierung der Wissenschaft der Völkerkunde folgen, wie ich sie kürzlich anderswo gegeben habe: „Die Völkerkunde (Ethnologie) bildet einen Teil der allgemeinen Kulturgeschichte, gehört mithin in das Reich der Geisteswissenschaften. Sie schließt sich sowohl inhaltlich wie methodisch den landläufigen historischen Disziplinen an. Selbstredend gilt unter beider Rücksicht eine naturgemäße Begrenzung des Faches: inhaltlich, indem die Völkerkunde die Geschichte der älteren (vornehmlich schriftlosen) Menschheit erforscht, methodisch insofern sie es bei ihrem Arbeiten im allgemeinen nur mit sogenannten unmittelbaren (nicht schriftlichen) Zeugnissen zu tun hat und aus diesen in methodischer Weise die geschichtlichen Werdegänge rekonstruieren muß. Nach Wesen und Aufgaben steht die Völkerkunde der Wissenschaft der Prähistorie am nächsten. Enge sind auch die Beziehungen zur vergleichenden Linguistik und physischen Anthropologie. Die Erforschung

⁷ Methode der Ethnologie, 1911, S. 162

sprachlicher bzw. rassischer Zusammenhänge bahnt der völkerkundlichen oft den Weg oder verleiht ihr wesentlich neue Stützen. Aufgabe der Anthropologie ist es überdies, das vornehmste Objekt der Völkerkunde, den Menschen, nach seinem physischen, rassischen Sein bekannt zu machen. Auch unter dieser Rücksicht ist die Anthropologie dem Fachethnologen wertvoll. Die historische Völkerkunde schließt ebensowenig als die Geschichtswissenschaft überhaupt grundsätzlich eine philosophisch-psychologische Betrachtung auf ihrem Gebiete aus, doch die ihr arteigene grundlegende Aufgabe erblickt sie in der Herausarbeitung der Kausalverhältnisse der einzelnen Kulturelemente, wie auch der Tatsachenkomplexe (Kulturschichten und Kulturkreise). Eine Schulung in historischer Methodik kommt daher auf jeden Fall einem Völkerkundler sehr zustatten. Eine besondere Note erhält die völkerkundliche Wissenschaft dadurch, daß sie Kultur- und Geistesentwicklung der älteren und ältesten Menschheit zu erforschen hat.“

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Das Wort für Gott *Kalunga* in einigen südwestafrikanischen Sprachen. — „Die Bezeichnung des höchsten Wesens in der Sprache der Ngangela und den Dialekten des Ovambo-Landes ist *Kalunga*.“ So oder ähnlich heißt es in allen Zusammenstellungen des Gotteswortes in den Bantu-Sprachen (so z. B. FERREIRA DINIZ, „Anthropos“, 1925, 1–2). Das ist zwar richtig, aber ungenau. Das Wort *Kalunga* finden wir noch anderswo. Als in diesen beiden Sprachgruppen, und selbst in diesen hat es nicht die Alleinherrschaft. In Ngangela und Kwanyama (dem bedeutendsten der Ovambo-Dialekte) gebraucht man ziemlich häufig, selbst in der Umgangssprache, das den nördlichen Nachbarn entlehnte *Suku*. Außerdem kommt noch ein drittes Wort vor: *Bamba* (Ngangela), *Pamba* (Kwanyama). In Ngangela dient es fast ausschließlich als Grußform: *Bamba*, etwa dem deutschen Grüß Gott! entsprechend. Im Kwanyama kommt es gewöhnlich nur in Liedern vor zur Bildung des Parallelismus. So z. B. besingt der Hirte sein weißes Rind:

<i>Ositokela sa Kalunga!</i>	Der Weißling von Kalunga!
<i>Osihanangolo sa Pamba!</i>	Der Schimmel von Pamba!

Wo treffen wir nun das Wort *Kalunga* außer in den genannten Sprachen? Soweit mir bekannt, in allen angrenzenden Gebieten, mit Ausnahme der östlichen, für die ich keine Belege habe. Nördlich haben wir die weitverbreitete Mbundu-Sprache. *Kalunga* wird da gebraucht als Gruß, wie das oben erwähnte *Bamba* in Ngangela. Das gewöhnliche Gotteswort ist *Suku*. Genau dasselbe gilt für die südlich der Vimbundu, westlich des Kunene wohnenden Stämme, die man kurz als Ovambangala bezeichnen kann. *Kalunga* = Grußform, gewöhnliches Gotteswort = *Suku* oder *Huku*. Südlich liegt das Herero-Land. Ohne auf die Streitfrage eingehen zu wollen, ob das ursprüngliche Gotteswort *Kalunga* war und erst in verhältnismäßig neuer Zeit durch *Mukuru* verdrängt wurde, so lassen sich die Spuren jenes Wortes noch deutlich erkennen. Gewöhnlich steht es in Verbindung mit *ondyambi* = Geschenk, Belohnung (siehe KOLBE, Englisch-Herero Dictionary, Capetown).

Somit können wir also für das Gotteswort *Kalunga*, sei es in vorherrschender, sei es in untergeordneter Stellung, ein Gebiet beanspruchen, das ganz Südwestangola und den Norden des ehemaligen Deutsch-Südwestafrika umfaßt.

Wie steht es nun mit der Bedeutung von *Kalunga*? Von welcher Wurzel ist es abzuleiten? Man kann hier die eigentümliche Beobachtung machen, daß, während die älteren Bantu-Forscher und Missionare wie KOLBE, BRINCKNER, SACLEUX sich mit wahren Feuereifer auf dieses Wort warfen, um dessen tiefen Sinn zu ergründen, bei den neueren, z. B. TÖNYES, PETTINEN, ein resignierter Agnostizismus Platz gegriffen hat. „Ignoramus et ignorabimus!“ Klingt es nicht fast wie Hohn, wenn der sonst so verdienstvolle PETTINEN schreibt: „Wo dieser Name (*Kalunga*) ursprünglich her stammt, ist nicht zu ermitteln. Mit dem Diminutiv (*o*)*kalunga* = Palmbäumchen hat er nichts zu tun“ (Allg. Miss.-Ztschr., 4. H., 1925). Man darf sich also nicht mehr über die engen Grenzen eines Homonyms — und zwar in Präfix und Stamm übereinstimmend — hinauswagen, ohne sofort den festen Boden unter den Füßen zu verlieren. Gewiß, die oft sich widersprechenden Aus-

legungen der älteren Erklärer gebieten starke Zurückhaltung. Trotzdem glaube ich, läßt sich zwischen beiden Extremen ein befriedigender Mittelweg finden.

Die einfachste Erklärung ist *Ka-lunga* vom Verbalstamm *lunga* abzuleiten. Wenn wir auf diesem Wege einen der Auffassung der Naturvölker entsprechenden Sinn erhalten, so scheint mir, müßte man sich damit zufrieden geben.

In Kwanyama haben wir das Verbum *oku-lunga* = vermengen, verrühren, kneten, also disparate Stoffe zu einem harmonischen Ganzen vereinen. Im benachbarten Ngangela hat dasselbe *ku-lunga* abstrakte Bedeutung: aufpassen, auf der Hut sein. Ebenso Mbundu *oku-lunga*: sich etwas merken. Auf den ersten Blick scheinen diese beiden Sinne zu weit auseinander zu liegen, als daß man darin dasselbe Wort annehmen könnte. Doch das Kwanyama kann uns helfen, zwischen beiden die Brücke zu schlagen. Dieselbe Bedeutung wie *ku-lunga* im Ngangela hat *oku-lungama* im Kwanyama. Von demselben Stamm besteht noch die verlängerte Form *oku-lungu-lukwa* = schlau sein. Das Substantiv Schlaueit ist sonderbarerweise nicht von diesen Formen, sondern vom einfachen Stamm *lunga* abgeleitet und heißt *e-lungi*. Vom einfachen Verbalstamm kommt ferner das plurale tantum *endunge* = Verstand. Auch für TÖNYES (Wörterbuch der Ovambo-Sprache Osikuanjama) steht diese Ableitung außer Zweifel. Es entspricht dies einem Lautgesetz des Kwanyama, wonach anlautendes *l* des Stammes in Verbindung mit ursprünglichem Präfix *oni*, Plur. *ononi* (zusammengezogenes *ē*) in *d* verwandelt wird.

Also hier *ononi-lunga* wurde unter Ausstoßung des *i* *onondunge* (wie es noch heute im alten Evale-Dialekt heißt), später *ēndunge*.

Dem *ēndunge* des Kwanyama entsprechen: Ndonga = *oondunge*, Herero = *ozondunge*, Mbundu = *olondunge*⁶.

Immer von demselben Stamm *lunga* haben wir ferner: Kwanyama: *omu-lunga* und Herero: *e-runga* = der Dieb. Also ein pejorativer Sinn von schlau sein.

Alle angeführten Substantive hängen dem Sinne nach mit *ku-lunga ngangela* zusammen. Da wir aber annehmen müssen, daß diesem abstrakten Sinn ein konkreter zugrunde liegt, so gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir diesen in *kwanyama okulunga* = vermengen erblicken. KOLBE schreibt l. c. und gibt zugleich die semantische Entwicklung des Wortes an: „The verb *runga* or *lunga* means in Bantu: to move and be moved upward, set upright, in good order.“ Anderswo unter *thief* heißt es: „*erunga*- from *runga* (*lunga*) means in Bantu: to be straight, trained, skilled etc. answering to the German: gerichtet, aufgerichtet, abgerichtet. *i-lunga* in Zulu means: an old, good, superior (prop. instructed, experienced person) Elder.“

Ist es nun nach all dem vermessen, das Wort *Kalunga* mit diesem Stamm *lunga* in Verbindung zu bringen? Es bleibt indes noch eine Schwierigkeit: In welcher der beiden erwähnten Bedeutungen soll man *lunga* nehmen, vermengen, ordnen oder schlau, verständig sein? KOLBE entscheidet sich für die erste Annahme, nach ihm bedeutet *Kalunga*: ein wohlbereiteter Platz, Elysium = Himmel personifiziert. Nach dem vorher Gesagten befremdet diese Lösung. Warum zu einer Personifizierung seine Zuflucht nehmen? Liegt es nicht viel näher — und mit dem Hinweis auf Zulu *ilunga* = „verständiger, Alter“, drängt uns KOLBE fast dazu — das Wort zu deuten *Ka-lunga* = schlaues, gescheites Wesen? Übrigens ist es gerade diese Eigenschaft des höchsten Wesens, seine Weisheit, welche die Eingebornen am leichtesten mit *Kalunga* in Verbindung bringen. Wenn z. B. unsere Kwanyama einen Menschen hyperbolisch mit *Kalunga* bezeichnen, so ist das nicht seines Reichtums oder seiner Macht, sondern lediglich seiner Gescheitheit wegen. *Omunu ou Kalunga* = Dieser Mensch ist ein ganz Schlauer, ein Tausendkünstler.

Wie oft schon hörte ich aus dem Munde alter Heiden, die erstaunt mein Fahrrad betrachteten, die Bemerkung: *Ava vakufa endunge da Kalunga*? Was man deutsch billig übersetzen kann: Die da (die Weißen) haben dem Herrgott den Verstand abgestohlen.

⁶ Das oben erwähnte Lautgesetz läßt sich, wenn auch weniger scharf, von einer Sprache in die andere verfolgen. So z. B. Kwanyama: *omu-longa* (Fluß) wird (*i*)*ndonga* im Ngangela.

Unter den vielen Attributen *Kalunga's*, die PRITINEN aus dem Munde alter Ndonga-Leute aufgezeichnet hat, wird auch dieses besonders hervorgehoben: „*Kalunga en'ondunge ozindji wale zwantu, n'omajele ge kagesi kwilekua* — *Kalunga* hat viel Verstand, seine Weisheit übertrifft die der Menschen und seine Klugheit ist nicht zu ermessen“⁹.

Es erübrigt, eine letzte Frage zu beantworten. Warum das Präfix *ka*? Logisch müßte das verständige Wesen *omu-lunga* heißen. Wie wir sahen, bedeutet dieses Wort im Kwanyama Dieb. (*O*)*ka* ist Verkleinerungspräfix in all den aufgezählten Sprachen. Das ist natürlich befremdend, da man eher das Vergrößerungspräfix *r* bzw. *li* erwartet hätte. Am besten erklärt man das wohl ironisch. Die ironische Anwendung gerade dieses Präfixes ist bei den hiesigen Eingebornen alltäglich. Es sei mir erlaubt, ein persönliches Erlebnis zur Bekräftigung dieser Behauptung anzuführen. Auf meiner ersten Reise im Lande der Kwanyama ließ mir ein reicher Christ sagen, er wolle mir nach Landesbrauch ein Kälbchen *ohatana* zur Begrüßung senden. Ich nahm die Sache buchstäblich und erwartete mir ein eben erwöhntes Kalb. Wie groß war mein Erstaunen, als mir meine Burschen einen Prachtochsen brachten, das schönste Tier unserer Herde! Ich habe mir die Lektion gemerkt und weiß nun, woran ich mich halten muß, wenn man mir (es ergibt sich natürlich aus dem jeweiligen Zusammenhang der Rede, ob eine ironische Deutung zulässig ist), von *ohatana*, *ohakombo* = Zieglein usw. spricht.

So hatten wir also, ohne auf verwickelte phonetische Ableitungen einzugehen, ohne den Anschauungen der Eingebornen Gewalt anzutun, einen Sinn erhalten, der indessen des höchsten Wesens nicht unwürdig ist. *Kalunga* = ungefähr das gescheite, verständige Väterchen oder ohne Ironie = das ungemein verständige Wesen¹⁰.

P. C. ESTERMANN, C. S. Sp.,

Missão Cat. Mupa, Vila Pereira d'Eça, por Mossamedes, Angola.

Notes d'Ethnologie religieuse: L'envoûtement¹¹, et un rite d'initiation chez les Balendu ou Bale (une peuplade nilotique). — C'est la spécialité d'une catégorie de nos sorciers «Balendu», notamment celle des «Draba» (= les maîtres de *Dra*) et encore faut-il qu'ils appartiennent à l'un des degrés supérieurs de cette hiérarchie magique, où les initiés ont reçu le pouvoir du *tō-dra* (du *Dra* [esprit] de l'envoûtement).

Voici comment le magicien (*tō draba*) opère, quand on lui demande de tirer vengeance d'un décès ou d'un vol ou d'un crime quelconque. Il s'en va d'abord chercher dans la brousse certaines herbes, parmi lesquelles domine le gazon: *tsēdjai* (= touffe-mère) dont il choisit les touffes doubles. — Revenu chez lui, près des petites huttes dédiées à *Dra*, il prend sa grande marmite, où il met les herbes et qu'il remplit d'une eau limpide. Il s'en va maintenant à la chasse d'une toute petite bête ailée, qui se tient sur les flaques d'eau stagnante et s'y promène dans un mouvement continu (*nyokatu*). Une fois qu'il a pu s'emparer de cette mouche, il la place solennellement dans la cruche et la petite bête se met à prendre ses ébats à la surface de cette eau herbacée, en décrivant sans cesse des cercles variés¹². — Le magicien, la tête penchée sur la cruche, suit avec la plus

⁹ Ztschrift. f. Eingeb.-Sprachen, Heft 2, 1927.

¹⁰ Leider kann ich der Meinung meines Lehrers und Mitbruders, P. SACLEUX, nicht beipflichten. Nach ihm (in: Mgr. LE ROY, La Religion des Primitifs-Appendice) kommt *Ka-lunga* von dem Verbum *ku-lunga* = bauen und bedeutet also der Schöpfer. Daß die Verwandlung des *t* in *l* wie in den indogermanischen so auch in den Bantu-Sprachen vielfach vorkommt, mag wohl stimmen; aber in den Sprachen, in welchen das Wort *Kalunga* gebraucht wird, läßt sich ein solches Lautgesetz nicht nachweisen. Manchen phonetischen Ableitungen kann man eben immer entgegnen: De esse ad posse valet illatio, ja; aber doch nicht umgekehrt!

¹¹ «Parmi ces phénomènes incroyables (de la magie), il faut placer l'envoûtement. (Du bas latin: *invultuare*, *vultum fingere* = faire une maquette.) Cette opération magique consiste à diriger sur une effigie extérieure, un mannequin, une figure de cire ou de toute autre matière, une peinture, une image apparaissant dans un liquide ou un réflecteur quelconque, des coups ou des malédictions qui se répercutent sur la personne que l'on veut atteindre.» (RIBET: La Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques, tome III, p. 335.)

¹² H. paludum. Hydromètre des marais.

grande attention tous ces mouvements de la petite promeneuse, ... puis il cite l'un après l'autre les noms des individus, soupçonnés d'avoir commis le méfait. Si l'insecte ne semble pas «impressionné» par l'audition des noms déjà cités, le magicien poursuit plus lentement la nomenclature... Soudain il s'arrête, en même temps que l'insecte: celui-ci doit avoir, été «saisi» par le dernier nom prononcé! Il n'y a plus de doute: l'opérateur voit représentée dans l'eau, l'image de l'individu coupable du crime à venger; il prend son poinçon magique et d'un coup perfore la petite bête et la figure apparue dans le liquide. Cela fini, il se met à «siffler» dans sa petite flûte magique, afin d'appeler à lui et en lui le *dra* (esprit) vengeur, et à frapper deux bâtonnets, consacrés à l'esprit. Il les frappe l'un sur l'autre, en prononçant ses malédictions et une sentence plus ou moins sévère à l'adresse de l'individu ainsi condamné.

Parmi les indigènes personne n'osera jamais douter du résultat; l'effet est infail-
lible, affirment-ils à qui mieux mieux, et ils vous citent une quantité de faits pour prouver leur dire. Il leur est permis toutefois de faire lever la sentence, moyennant «finances». Aussi le maître magicien ne manque jamais de rien; quand tout le monde à certaines époques souffre de l'indigence et de la faim, lui du moins ne souffre point: il vit dans l'opulence!



Un rite d'initiation. — L'envoûtement, du moins sous la forme décrite et qui admet quelques légères variantes de détail, est une des pratiques magiques nous semble-t-il, exercées par les professionnels des degrés supérieurs de la caste des sorciers *draba*, comme nous le faisons déjà remarquer plus haut.

Cette caste des *draba* paraît être la plus importante, la plus ancienne et la seule d'origine nationale. A côté d'elle se sont formées dans le cours des siècles, au temps des migrations et par le contact et la cohabitation avec d'autres peuplades étrangères, de multiples catégories de charlatans, devins, sorciers, magiciens, dont il nous sera loisible d'écrire plus tard. On les désigne sous le nom générique de *goba*: maîtres des mânes. Dans certains clans leur influence est tellement grande, qu'ils mettent dans l'ombre et dans une situation d'infériorité, les *draba* mêmes. Un peu partout toutefois, ils fraternisent dans un but et une œuvre communs: l'exploitation de la crédulité populaire.

Il y en a, paraît-il, aux degrés inférieurs de cette hiérarchie qui vendent simplement des plantes médicinales, des remèdes, mais le grand nombre se fait remarquer par des pratiques tellement malicieuses et étranges, que le missionnaire attentif et avisé y reconnaît l'action plus ou moins voilée de l'esprit diabolique. Le lecteur pourra d'ailleurs juger lui-même, s'il veut nous permettre de lui exposer ici, le rite d'initiation des candidats aux degrés plus élevés de la hiérarchie et les cérémonies de la communication des pouvoirs occultes.

Le vieux *goba* (sorcier) se choisit des candidats favoris, et cela de longue main. Il leur enseigne petit-à-petit son art et ses secrets. Il leur fait connaître la vertu thérapeutique de certaines plantes, pour passer ensuite aux herbes venimeuses. C'est le premier pas: le secret de guérir et de tuer par des poisons. Ces poisons ne sont pas que des herbes qui d'ailleurs ne tuent pas toujours, au moins d'une manière foudroyante, mais il y a encore des mélanges et des composés terribles, dont les effets sont calculés et réglés par le maître magicien.

Si les candidats sont dociles et souples à exécuter les ordres de leur chef, hardis et audacieux à faire les coups de main imposés par lui; si par ailleurs ils ont soin de payer ses bonnes grâces par des cadeaux de tout genre, s'ils le servent fidèlement des années durant, le maître en prendra un ou deux pour l'initiation suprême.

Voici maintenant le rituel de cette cérémonie démoniaque, tel que me l'exposa un sorcier (*tōdraba*): un maître de l'esprit de l'envoûtement, le 6 février 1924. — Je m'étais arrêté dans son village et j'y avais parlé avec plusieurs de ces vieux, des traditions ancestrales et des croyances les plus anciennes, dont ces notables sont les dépositaires jaloux. C'est ainsi que j'appris des notions très intéressantes au sujet du vrai Dieu chez les Bale des temps les plus reculés.

Au moment où je quittai le village, un petit chef-sorcier vint me souffler à l'oreille: «Baba; je viendrai te parler ce soir même au bourg voisin; je t'en raconterai une autre histoire, moi.»

De fait, dans la soirée, il vint me voir à une lieue de chez lui, me salua d'abord et me voyant occupé s'en alla boire quelques gorgées de bière indigène chez les sorciers de l'endroit. Il revint à la tombée de la nuit me trouver. Je pris près de moi un homme de confiance et mon carnet de notes de voyage en main, je me retirai à l'écart avec mes deux hommes dans la salle des instructions.

Voici le récit que me fit alors le sorcier-magicien: Quand le grand maître (*Boba*) a fait définitivement le choix de celui qui lui succédera après sa mort, il lui dit devant une quantité de personnes: «c'est toi qui seras mon successeur. Apporte-moi un de ces jours un bouc dans ma *godza*¹³, je vais te révéler les secrets des esprits.»

L'individu interpellé s'empresse d'acquiescer au désir de son seigneur et maître. — La nuit venue, il porte un bouc dans la *godza*, mais là dans le tête-à-tête, seul à seul, près du petit foyer où flambe une bûche de bois, le vieux maître dira: apporte-moi un de tes proches: *abu nũza ke mado*, cela veut dire: va-t-en tuer un membre de ta famille et apporte ici le cadavre. Si tu prends peur et n'apportes pas ici le cadavre, je ne te confie point le secret des esprits: *nza ni bu ini dza ke mado, go ma pu'nido nzi*.

Que si le candidat refuse de s'exécuter et se contente de consentir à ce que le sorcier lui-même se charge de l'assassinat projeté ce dernier ira la nuit tuer l'individu désigné à l'avance.

Mais si le candidat accepte la condition, ils s'en vont ensemble à la faveur des ténèbres, pénètrent dans la hutte et tuent la personne sur le lit; ou bien ils assènent un coup de hache dans la nuque ou bien plus fréquemment ils enfoncent un long poinçon de fer soit dans les tempes soit dans les poumons de la victime.

Il arrive souvent que les proches et les connaissances du défunt en constatant le crime, jurent d'en tirer vengeance. Ils s'en vont trouver le «maître-bénisseur» (*ledha-ba*), ou bien le maître-devin (*nrruba*), qui leur feront connaître l'un ou l'autre nom: pas de doute, c'est le nom de l'assassin!

La vendetta s'organise; l'un ou l'autre jour l'on trouve un homme percé de flèches dans son champ, ou bien abattu à coups de lance dans sa hutte, ou bien suspendu à la branche d'un arbre dans le fourré d'un bois.

Entretiens le vieux sorcier et son candidat se sont rencontrés de nouveau dans la «hutte des esprits». Le maître ordonne à son apprenti d'aller déterrer le cadavre et de l'apporter sur place. Cela fait, le vieux se montre heureux de la hideuse besogne accomplie par son «second»: il aura un successeur digne de lui. Devant ce cadavre humain il allume un petit feu et y place un œuf de poule, pour quelques instants. En le retirant, il le remet aux mains du candidat qu'il déclare être désormais «maître des œufs» (*obiba*), c'est-à-dire qu'il lui communique son pouvoir de connaître par la manière dont le liquide des œufs projetés sur le sol se répand tout autour, de connaître dis-je, le secret des maladies ainsi que les causes et les auteurs des décès.

A ce moment j'interromps mon narrateur et lui dis à brûle-pourpoint: «ba, tu mens, tes paroles sont du mensonge!»

«Nullement, *baba*, répond-il en regardant dans toutes les directions pour voir si personne ne nous écoute; Nullement, *baba*; mes paroles sont vraies; je continue; — ce sont à présent les «grandes paroles»! Je dis ainsi, je n'ai pas peur. Ecoute: quand le candidat a reçu le grade de maître des œufs, le vieux lui remet un couteau et lui ordonne de sortir du cadavre le foie, le cœur et les poumons et de lui remettre entre les mains le foie (*Legu*)¹⁴.

¹³ *Godza*: c'est une hutte ordinaire, dont l'ouverture donne sur une enceinte assez grande. Les sorciers de tout acabit s'y réunissent la nuit. Cette hutte est censée être le séjour des mânes. Aucun profane, surtout aucune femme, n'y peut avoir accès. C'est là qu'ont lieu dans l'obscurité des orgies macabres.

¹⁴ Chose curieuse: chez nos indigènes Bale le foie est regardé comme le siège et le symbole des affections de l'âme et de là comme l'âme elle-même. Ils ont toutefois un autre mot: *lethi*, qui signifie le principe de la vie (*thi*) dans l'homme (*le*), le souffle vital, l'âme.

Il le coupe en morceaux, met la partie destinée au candidat sur ses lèvres, l'humecte de sa salive et la fait rôtir sur le feu à côté de la sienne.

«*Ba*, mais tu mens, tu mens!»

«Laisse-moi achever, *Baba*; je sais ce que je dis. — Avant de manger le vieux se fait donner une courge (une tasse indigène) remplie de bière. Il prend le liquide en bouche et le crache dans toutes les directions de la hutte. Ce rite signifie l'honneur et l'hommage rendus aux esprits des anciens maîtres sorciers, ancêtres censés présents par leurs fantômes. Puis on mange, on mange beaucoup. Le festin s'achève; à ce moment le vieux *Ba* s'adresse au candidat: «c'est maintenant que je te communique et te donne mon pouvoir sur les esprits. Si je meurs, ce sera toi qui continueras mon œuvre dans ce pays; je resterai près de toi ici dans notre hutte. Tu m'honoreras et continueras à m'offrir les prémices de la bière et de la nourriture.»

Il lui remet ensuite un talisman et des amulettes, soit les signes extérieurs de sa puissance mystérieuse et lui dit: je te donne ce talisman, ce *Djai* (amulette en forme de sifflet ou petite flûte). Si quelqu'un manque de respect à ton égard, si quelqu'un ose boire la bière avant toi, tu auras le pouvoir de le maudire et la maladie ou la mort le saisiront. Et les deux se mettent à ingurgiter force «courges» de bière énivrante. Le rite d'initiation s'achève dans l'orgie.

Ainsi me parla le sorcier et cela avec un accent de sincérité extraordinaire et d'un ton on ne peut plus énergique. La bière de son frère en franc-maçonnerie indigène, le sorcier du village voisin lui avait délié la langue. — Quand il se fut retiré, je m'empressai de mettre en ordre les notes que j'avais pu prendre au cours de la conversation et d'écrire le récit que l'on vient de lire. Depuis ce temps, j'ai rencontré plusieurs fois le même personnage et toujours il m'affirma: «je n'en ai pas menti!»

D'autres maîtres de différents grades m'ont fait à peu près le même rapport. Un vieux chef me dit encore dernièrement: «*Baba*, n'en doutez pas!» D'ailleurs la voix populaire le proclame: la célébration des mystères de la hutte des esprits, telle que l'initiation rituelle, exige des victimes humaines. Faut-il en être surpris? La magie noire ne voit-elle pas de rapine, de débauche et de sang? Depuis que les missionnaires sont arrivés dans le pays et grâce à l'intervention des pouvoirs publics, les meurtres, les suicides, les rixes et les guerres ainsi que scènes sauvages de la vendetta payenne vont en diminuant. Ici comme partout ailleurs l'Eglise catholique représentée par ses missionnaires restera fidèle à sa grande mission de pacificatrice des peuples et si l'on n'entrave pas son action, elle remplira son rôle vraiment civilisateur, pour le bien temporel et éternel des âmes.

Mission de Fataki (Kilo), le 12 août 1925.

G. VANDEN BOSCH, des Pères Blancs.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

H. OBERMAIER und H. BREUIL beschreiben eine neue Serie von Bildern, die aus dem Ende der Eiszeit stammen und von damaligen Jägern an geschützten Orten der felsigen Umgebung von Tormon (Prov. Teruel) gezeichnet und gemalt wurden. Die besten davon stehen ihrem künstlerischen Werte nach an der Spitze aller ihrer Verwandten der ostspanischen Gruppe. Die Füße der Tiere sind ausnahmsweise sorgfältig gezeichnet und ihre Köpfe sind im Durchschnitt etwas größer als an anderen Orten, besonders als bei den Felszeichnungen in Afrika. (Bol. de la Real Acad. de la Historia, 90 [1927], 511—531.)

Erst 60 Jahre nach dem Erscheinen seines „Mutterrechtes“ fing J. J. BACHOFEN an, bei einer gewissen Anzahl von Philologen starke Beachtung zu finden. Dieser Mangel an Interesse lag, wie E. FEHRLE ausführt, zum großen Teil an der Abgeschlossenheit der altphilologischen Wissenschaft, die allerdings neben manchen Nachteilen auch nicht geringe Vorteile brachte. E. FEHRLE will einige Zäune der Philologie niederreißen, er ist aber dabei noch nicht auf die vier Grundtypen von Kulturströmungen aufmerksam geworden. Er richtet vielmehr seine Aufmerksamkeit vorwiegend auf die in Europa von alters her ineinander geflossenen Kulturen, in denen nur Trümmer des Mutterrechtes neben solchen von anderen fundamentalen Kulturen herumschwimmen. Die Fehler BACHOFEN's übersieht FEHRLE auf seinem Streifzuge nicht: „Bei strenger philologischer Sichtung wird vieles von dem zu streichen sein, was BACHOFEN in das Gebiet des Mutterrechtes eingeteilt hat. Sein großes Verdienst aber bleibt bestehen: er hat der Wissenschaft die Augen geöffnet für diese Probleme.“ Die

Europe et Généralités.

MM. H. OBERMAIER et H. BREUIL décrivent une nouvelle série de représentations datant de la fin de l'époque glaciale et dessinées et peintes par des chasseurs de ce temps en des endroits abrités des environs de Tromon (province de Teruel) couverts de rochers. Par rapport à leur valeur artistique, les meilleures de ces représentations se trouvent à la tête de toutes celles de la même famille du groupe de l'Est de l'Espagne. Les pattes des animaux sont dessinées avec un soin tout particulier, et leurs têtes sont en moyenne un peu plus grandes qu'ailleurs, plus grandes surtout que dans les dessins sur roc en Afrique. (Bol. de la Real Acad. de la Historia, 90 [1927], 511—531.)

Soixante ans seulement après la publication de son ouvrage sur le «matriarcat», J. J. BACHOFEN commença à être pris sérieusement en considération chez un certain nombre de philologues. Ce manque d'intérêt s'explique, comme le démontre M. E. FEHRLE, en grande partie par l'isolement de la philologie classique, isolement qui, pour avoir en certaines suites fâcheuses, n'a pas été sans avantages très appréciables. M. E. FEHRLE veut abattre quelques clôtures élevées par la philologie, mais ses études ne l'ont pas encore rendu attentif aux quatre types fondamentaux de courants culturels. Son attention au contraire se concentre surtout sur les civilisations européennes qui se confondent depuis les temps anciens, et dans lesquelles on ne voit que des débris du matriarcat flottant à côté de débris d'autres civilisations fondamentales. Dans sa course critique, l'auteur ne ferme pas les yeux sur les défauts de BACHOFEN. «Un examen philologique sérieux, dit-il, devra écarter bien des choses que BACHOFEN a rangées du côté du matriarcat. Néanmoins il lui reste un grand

völkerkundliche Sichtung durch W. SCHMIDT, W. KOPPERS etc.¹ hatte auch bedeutende Fehler BACHOFEN's auszumerzen. (Vortrag im Hist.-phil. Verein, Heidelberg, November 1926.)

UNO HOLMBERG schreibt über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. (Journal de la Société Finno-Ougrienne, XLI [1926], 1—53.) Er behandelt „Das Weib und das Wild“, „Die Jäger und das Waldgetier“, „Die Aufbewahrung der Knochen der Waldtiere“. Eine wertvolle Zusammenstellung eines reichen, vielfach wenig bekannten und schwer zugänglichen Materials, das für die vergleichende Mythen- und Religionsgeschichte in demselben Maße an Bedeutung gewinnt, als die kulturgeschichtliche Eigenstellung einerseits des arktischen Jäger-, anderseits des nomadistischen Viehzüchterkreises des nördlichen Innerasiens immer klarer hervortritt. (Als auf einen ersten über HOLMBERG hinausgehenden Versuch, die Fülle der in Rede stehenden Riten kulturhistorisch zu gliedern, ist nun zu verweisen auf A. GASS: Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei den Rentiernomaden, in P. W. SCHMIDT-Festschrift, 1928, 231—268.)

In den Memorie della Pontificia Accademia delle Scienze Nuovi Lincei (X [1927], 249—269) bringt P. W. SCHMIDT mittels anschaulicher Vergleiche und Beispiele aus der Missionsgeschichte den Hin- und Nachweis dafür, von welcher Wichtigkeit die ethnologischen Kenntnisse für den Missionar sind, wie dieser vor allem mit den religiös-kulturhistorischen Tatsachen und Geschehnissen seines Arbeitsfeldes zu rechnen hat, wie er sich dieses Wissen nicht erst auf dem Missionsposten aneignen darf, sondern gerade durch gründliche Vorstudien und wahrheitsgetreue Erfassung der kultischen und sittlichen Bräuche des zu mis-

merite: celui d'avoir ouvert les yeux de la science sur ces problèmes.» Le criblage ethnologique par les W. SCHMIDT, W. KOPPERS etc.¹ a eu également à éliminer de graves fautes de BACHOFEN. (Conférence donnée au cercle Hist.-phil. Verein, Heidelberg, novembre 1926.)

M. UNO HOLMBERG nous renseigne sur les rites de chasse des peuplades du Nord de l'Asie et de l'Europe. (Journal de la Société Finno-Ougrienne, XLI [1926], 1—53.) Voici les sujets qu'il traite: «La femme et le gibier», «Les chasseurs et la faune des bois», «La conservation des ossements des animaux des forêts». C'est une collection précieuse d'éléments nombreux, en grande partie peu connus et difficilement accessibles. Et ces éléments gagnent en importance pour l'histoire comparée des mythes et des religions au fur et à mesure que la place historico-culturelle toute particulière qu'occupent le cycle culturel arctique des chasseurs d'une part, le cycle culturel des éleveurs nomades de bestiaux au Centre Nord de l'Asie de l'autre se dessine plus nettement. (Comme premier essai dépassant celui de M. HOLMBERG en cherchant à grouper les nombreux rites en question au point de vue historico-culturel, il nous faut signaler l'étude de M. A. GASS: «Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei den Rentiernomaden» [Sacrifices des os de la tête et du crâne et des ossements oblongs chez les nomades se servant du renne], dans «P. W. SCHMIDT-Festschrift», 1928, 231—268.)

Dans les Memoire della Pontificia Accademia delle Scienze Nuovi Lincei (X [1927], 249—269) le P. W. SCHMIDT se sert de parallèles et d'exemples intuitifs tirés de l'histoire des missions pour signaler et prouver l'importance des connaissances ethnologiques pour le missionnaire. Il démontre que le missionnaire doit avant tout tenir compte des données et des observations religieuses et historico-culturelles de son champ d'action, qu'il ne doit pas se contenter d'acquérir ces connaissances sur place, mais qu'il peut au contraire, par de fortes études préliminaires et par l'intelligence exacte des coutumes religieuses et

¹ „Völker und Kulturen“, Regensburg 1925, J. HABBEL.

¹ „Völker und Kulturen“, Regensburg 1925, J. HABBEL.

sionierenden Volkes manche Anknüpfungsmöglichkeiten und Vergleichspunkte mit den christlichen Wahrheiten und Sitten auffinden, dartun und bei äußerer scheinbar nur unwesentlicher Umänderung den christlichen Glaubensinhalt in einer dem Volke längst-vertrauten und durchaus genehmen Form bieten kann, um sich so viele nutzlose, ja bisweilen sehr gefährliche und Verderben bringende Versuche zu sparen, sich selbst und das Volk vor entmutigenden Enttäuschungen und Mißerfolgen zu bewahren, um freud- und friedbringende Früchte zu erzielen und so die Ehre und wahre Erkenntnis unter der Menschheit zu mehren.

Dr. HERMANN TRIMBORN-Bonn gehört zu den besten Führern der neueren Rechtsgelehrten, welche die Methode der historischen Völkerkunde auf die ethnologische Rechtsforschung mit Geschick und Erfolg anwenden. In mehreren grundsätzlichen Artikeln und positiven Einzelstudien hat er die Alleinberechtigung dieser Methode für sein Gebiet nachgewiesen. Hervorragende Bedeutung hat vor allem seine neueste Schrift *Die Methode der ethnologischen Rechtsforschung*. Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick wird nach den Prinzipien der Kulturkreislehre die Methode der ethnologischen Rechtsforschung (Kritik und Kombination der Quellen) dargelegt. Der klare, glatte Stil der Studie wird es auch den Ausländern leicht machen, sich in diese Gedankengänge zu vertiefen. Die zusammengeschachtelten Bandwurmsätze GRÄBNER's schrecken leider erfahrungsgemäß viele Ausländer (und manchmal nicht nur diese!) von dem eingehenden Studium seiner „Methode“ ab. (Zeitschr. f. vgl. Rechtswissenschaft, XLIII [1927], 416—464.)

Eine „Bibliographie des Selbstmordes mit textlichen Einführungen zu jedem Kapitel“ gab Dr. HANS ROST heraus (XVI + 392 SS. in Großoktav. Mit 34 Abb. Augsburg 1927. Verlag HAAS und GRABHERR. Ganzleinenband Mk. 40.—). Darin interessiert den Ethnologen besonders das Kapitel *Der Selbstmord bei den Naturvölkern* (a. a. O., S. 294—300). Der Selbst-

morales du peuple en question, découvrir et expliquer certains traits d'union et points de comparaison avec des vérités et les mœurs du christianisme. Et alors, en ayant recours à des transformations peu importantes à première vue et plutôt extérieures, il arrivera à présenter aux indigènes la doctrine chrétienne sous une forme qui leur est familière depuis longtemps et leur paraît très acceptable. De cette manière, il pourra s'épargner bien des essais inutiles et parfois très dangereux et funestes, il se préservera soi-même et la population de déboires et d'échecs décourageants, pour obtenir une récolte joyeuse et pacifique et pour accroître de la sorte l'honneur et la vraie science parmi les hommes.

Mr. le Dr. HERMANN TRIMBORN figure parmi les meilleurs chefs des juristes modernes qui cherchent adroitement et avec succès à appliquer la méthode de l'éthnologie historique aux recherches ethnologiques en matière de droit. Dans plusieurs articles sur les principes et dans des études positives de détail il a prouvé que cette méthode est la seule qui soit fondée dans ce domaine. C'est surtout son dernier travail: *Die Methode der ethnologischen Rechtsforschung* (De la méthode à employer dans les recherches ethnologiques en matière de droit) qui est d'une grande importance. Après un bref aperçu historique on y trouve exposée la méthode des recherches ethnologiques en matière de droit d'après les principes de la théorie des cycles culturels. Le style clair et lisible de cette étude en facilitera l'étude approfondie même aux étrangers. C'est que l'expérience démontre malheureusement que les phrases emboîtées à n'en plus finir de M. GRÄBNER rebutent de nombreux étrangers (et parfois même d'autres que des étrangers) et les empêchent d'étudier sa «méthode» de près. (Zeitschr. f. vgl. Rechtswissenschaft, XLIII [1927], 416—464.)

M. le Dr. HANS ROST vient de publier une «Bibliographie des Selbstmordes mit textlichen Einführungen zu jedem Kapitel» (Bibliographie du suicide enrichie d'une introduction à chaque chapitre) (XVI + 392 pp. en grand in-octavo, avec 34 illustrations, Augsburg. 1927. Maison d'édition HAAS et GRABHERR, reliure pleine-toile Mk. 40.—). Dans ce volume, c'est surtout le chapitre sur

mord ist bei den Naturvölkern bekannt und gar nicht so selten. Als Motive werden angegeben: sexuelle Beweggründe, Freiheitsberaubung und schlechte Behandlung, wirtschaftliche Verhältnisse und Rache als Selbstmordmotiv. Auch Massenselbstmorde kommen vor. Die Urteile der Naturvölker über den Selbstmord sind verschieden, teils Ablehnung, teils Verherrlichung. Die Mittel zum Selbstmord sind dieselben wie bei den Kulturvölkern, nur meist in ihrer Anwendung gräßlicher. Die Bibliographie dieses Kapitels umfaßt 21 Nummern von Spezialarbeiten über diese Frage. Auch das nächste Kapitel über das Harakiri bei den Japanern ist für den Völkerkundler lesenswert.

Es war in der Tat für die Erforschung der ethnologischen Wirtschaft und Soziologie eine bedeutungsvolle Entdeckung, als 1924 LEFEBVRE DE NOETTES den Kausalzusammenhang zwischen dem antiken Zugtiergeschirr und der Sklaverei der alten Hochkulturvölker entdeckte. Sein Buch wurde seinerzeit im „Anthropos“ besprochen (XXII [1927], 665—666). In dem vorliegenden Aufsatz, einer Konferenz in Paris vom 22. Dezember 1926, greift der Verfasser neuerdings das Kernproblem *La conquête de la force motrice animale et la question de l'esclavage* auf, untersucht und vervollständigt das früher Gesagte. Es sei auf diesen Artikel als Ergänzung zu dem genannten Buche empfehlend hingewiesen. (Association Française pour l'avancement des sciences, 1927, 1—10.)

„Da wir selber das Sterben großer politischer Gebilde erleben“, ist ein Rückblick auf die Ursachen antiker Umformungen heute für alle jene notwendig, die an dem Neuaufbau staatlicher Formen mitarbeiten. „Wie der Arzt am Seziertisch oft mehr lernt, als an dem lebenden Menschen, so vermag der Historiker des Altertums manchmal mehr zu sehen und zu sagen, als der Erforscher späterer Epochen, weil er sozusagen im Besitze Hunderter von Völker- und Staatenleichen sich befindet... Eine Wissenschaft die am toten Organismus arbeitet ver-

le suicide chez les peuples primitifs (I. c., p. 294—300) qui intéressera l'ethnologue. Le suicide se pratique chez les primitifs et même pas très rarement. On indique comme motifs: des raisons sexuelles, des préjugés portés à la liberté, la brutalité, les mauvaises conditions économiques et la vengeance. On rencontre également le suicide de tout un groupe. Les opinions des peuples primitifs au sujet du suicide sont diverses: les uns le condamnent, les autres le glorifient. Les moyens employés pour se donner la mort sont les mêmes que chez les peuples civilisés, mais leur emploi est généralement plus affreux. La bibliographie de ce chapitre contient vingt-et-un numéros d'études spéciales sur ce point. De même le chapitre suivant sur le harakiri chez les Japonais vaut la peine d'être lu même par l'ethnologue.

C'était une découverte vraiment importante pour les recherches sur le terrain de l'économie ethnologique et de la sociologie que celle qu'a faite en 1924 M. LEFEBVRE DE NOETTES en trouvant les rapports de cause à effet entre le harnachement des bêtes de somme dans l'antiquité et l'esclavage chez les peuples antiques à culture élevée. On a pu trouver un compte-rendu de son ouvrage dans l'„Anthropos“ (XXII [1927], 665—666). Dans l'article qui nous occupe, conférence faite à Paris le 22 décembre 1926, l'auteur reprend le problème central: *La conquête de la force motrice animale et la question de l'esclavage*, pour examiner et compléter ce qu'il en a dit autrefois. Nous voudrions signaler et recommander ce travail comme complément du livre en question. (Association Française pour l'avancement des sciences, 1927, 1—10.)

«Comme nous assistons nous-mêmes à la dissolution de grandes formations politiques», un coup d'œil retrospectif sur les causes des transformations dans l'antiquité est nécessaire de nos jours à tous ceux qui travaillent à la reconstruction des formes politiques des Etats. «De même que le chirurgien apprend bien des fois beaucoup plus par la dissection du cadavre que par l'étude de l'homme vivant, de même l'historien de l'antiquité est souvent capable de voir et d'affirmer plus de choses que l'explorateur des époques postérieures; parce qu'il se trouve

mag aber auch Leben zu erwecken.“ (E. KORNEMANN, *Vom antiken Staat*, Rektoratsrede, Breslau, F. HIRT, 1927.)

pour ainsi dire en possession de centaines de cadavres de peuples et d'Etats... Mais une science qui s'occupe d'un organisme privé de vie arrive également à susciter la vie...» (E. KORNEMANN, *Vom antiken Staat* [de l'Etat antique] discours d'entrée en fonctions comme recteur, Breslau, F. HIRT, 1927.)

Asien.

Im „Anthropologischen Anzeiger“ (IV [1927], 275—293) behandelt E. VON EICKSTEDT *Die Negritos und das Negritoproblem*. Es lag in der Absicht des Verfassers, in fast skizzenhaft gedrängter Form an Hand der bibliographischen Daten eine Übersicht über diesen Fragenkomplex zu bieten. Zur allgemeinen Orientierung und zum weiteren Studium ist die Arbeit vorzüglich. Des Verfassers positiven Beitrag zum Problem enthält das Schlußkapitel. Danach können die Menschenrassen nach folgendem Schema eingeteilt werden: Haupt-rassen: „weiße“, „schwarze“ und „gelbe“ Rasse. Nebenrassen: Polyneside, Melaneside, Amerikanide. Sonderformen: Weddoide, Pygmäen, Arktiker. Zwischenformen: Australier, Buschmänner, Aino. Die Sonderform der Pygmäen könnte in folgende Unterrassen aufgeteilt werden: 1. afrikanische Pygmäen, 2. melanesisch-papuanische Inland- und Bergtypen, 3. Negritos im weiteren Sinne. Bei der Unterrasse der Negritos hätten wir folgende Lokalformen: 1. Andamaner, 2. Semang, 3. Aëta oder Negritos im engeren Sinne. Dankenswert ist die ausführliche Literaturübersicht zum Pygmäenproblem.

Asie.

Dans l'«Anthropologischer Anzeiger» (IV [1927], 275—293), M. E. VON EICKSTEDT s'occupe *Des négritos et du problème des négritos*. Le dessein de l'auteur était de se servir des données bibliographiques pour fournir un aperçu de l'ensemble de ces questions sous une forme tellement concise qu'on dirait une esquisse. Pour l'orientation générale ainsi que pour une étude plus approfondie ce travail est excellent. Le chapitre final renferme la contribution que l'auteur apporte à la solution du problème. D'après lui, les races humaines pourraient être divisées de la manière suivante. Races principales: la race blanche, la race noire et la race jaune. Races secondaires: la race polynéside, la race melaneside, la race américanide. Formes spéciales: la race weddoide, la race pygméenne, la race arctique. Formes intermédiaires: les Australiens, les Boschimans, les Aïnos. La forme spéciale des Pygmées pourrait être décomposée en sous-rasses telles que: 1^o Pygmées africains, 2^o types mélanésien-papuas de pays intérieurs et montagneux, 3^o négritos au sens large du mot. Pour la sous-rasse des négritos nous aurions les formes locales suivantes: 1^o Andamans, 2^o Semangs, 3^o Aëtas ou négritos dans un sens plus restreint. L'aperçu bibliographique très développé concernant le problème des Pygmées contient des indications utiles.

Afrika.

HORNELL vergleicht eingehend die Bauart der großen Boote auf dem Victoria-Nyanza-See (Ostafrika) mit der Bootsbautechnik in Madura (Niederländisch-Ostindien) und findet dabei überraschende Übereinstimmungen in vielen Punkten. Darum glaubt er, den Ursprung dieser genannten ostafrikanischen Boote in der indonesischen Kultur suchen zu müssen. Er meint, daß indo-

Afrique.

M. HORNELL fait une comparaison minutieuse entre la construction des chaloupes du Victoria-Nyanza (Est Africain) et celle des chaloupes de l'île de Madura (Indes orientales hollandaises). Il y découvre des analogies étonnantes sous bien des rapports. C'est ce qui lui fait chercher l'origine des chaloupes de l'Est africain dans la culture indonésienne. Il

nesische Kulturträger (von Java) gleichzeitig in Madagaskar und Ostafrika Einfluß und Bedeutung bekamen. Nach den beigegebenen Originalphotographien erscheint die Vermutung des Verfassers als die wahrscheinlichste. Abschließend weist HORNELL die behauptete Verwandtschaft zwischen den ostafrikanischen Booten und einem alten skandinavischen Typ als unwahr zurück, da E. SMITH, der diese Ansicht vertrat, ein Bild bei STANLEY falsch interpretierte. (Man, XXVIII [1928], 1.)

LINDBLOM schenkte uns wieder eine neue Publikation seiner bekannten Spezialstudien, diesmal über Schlagringe in Afrika. Form und Methode dieser Untersuchung gleichen seinen früheren Arbeiten. Die Verbreitungskarte zeigt, daß weder Bantu noch Hamiten Schlagringe haben. Sie sind eine charakteristische Waffe der Niloten, vielleicht als ein Rest einer alten Sudankultur. (Riksmuseets Etnografiska Avdelning. Smärre Meddelanden, Nr. 4, Stockholm 1927, 32 SS.)

Von H. JUNKER in Wien liegt ein vorläufiger Bericht über seine Gräbungen bei den Pyramiden von Gizeh vor. Das untersuchte Grabfeld stammt aus der Zeit des Interregnums von der vierten zur fünften Dynastie und enthält neben vielen unauffälligen, aber doch für die Kulturgeschichte wichtigen Gräbern nur wenige reich ausgestattete. Unter letzteren ist aus zwei Gründen das Grab eines Hofbeamten sehr beachtenswert. Es zeigt sich nämlich darin eine echte gewölbte Kuppel, die weitaus älteste unter den bisher bekannten. Auch die Kunstwerke erreichen hier eine höhere Stufe, als in den meisten gleichzeitigen Gräbern. Die Erhaltung einzelner Teile der Bauten ist staunenswert, es konnten deshalb in vielen Beziehungen neue Aufschlüsse gewonnen werden. Unter anderem sind die fast immer auf der Ostseite (bei den Pelasgen die Totenseite) des Monumentkernes angebrachten Scheintüren mit Opferstätten interessant, nicht zuletzt deshalb, weil sie sich in so weiter Verbreitung finden. Im nahen Orient, in Mesopotamien, China, Indien und bis nach Amerika kommt ja den Türen erhöhte rituelle Bedeutung zu, sowohl für die Lebenden wie für die Toten, ja selbst für die

pense que des colonisateurs indonésiens (de Java) ont gagné de l'influence simultanément dans l'île de Madagascar et dans l'Est de l'Afrique. D'après les photographies originales jointes à l'article, la supposition de l'auteur paraît être la plus vraisemblable. En terminant, M. HORNELL rejette comme fausse la prétendue parenté entre les chaloupes de l'Est africain et un vieux type de chaloupes en Scandinavie, attendu que M. E. SMITH, partisan de cette idée, a mal interprété une reproduction chez STANLEY. (Man, XXVIII [1928], 1.)

M. LINDBLOM nous a de nouveau offert une autre étude tirée du domaine de sa spécialité, cette fois-ci sur les coups-de-poing en Afrique. La forme et la méthode de cette étude ressemblent à ses travaux antérieurs. La carte de diffusion nous apprend que ni Bantous ni Hamites ne connaissent le coup-de-poing. Celui-ci forme une arme caractéristique des riverains du Nil, peut-être un reste d'une ancienne culture soudanaise. (Riksmuseets Etnografiska Avdelning. Smärre Meddelanden, No. 4, Stockholm 1927, 32 pp.)

M. H. JUNKER de Vienne nous a fourni un rapport provisoire au sujet de ses fouilles auprès des pyramides de Gizeh. Le terrain dont il est question date du temps de l'inter règne entre la quatrième et la cinquième dynastie et ne contient que quelques tombeaux richement décorés à côté de nombreux autres assez ordinaires, mais importants pour l'histoire de la civilisation. Parmi les premiers, le tombeau d'un fonctionnaire de la cour est très remarquable pour deux raisons. On y trouve d'abord une vraie coupole voûtée, de beaucoup la plus ancienne de celles qui sont connues jusqu'ici. En outre, les œuvres d'art y sont plus parfaites que dans la plupart des tombes contemporaines. Comme différentes parties de ces monuments sont admirablement bien conservées, on a pu y trouver de nouveaux renseignements sur bien des choses. Ce qui doit attirer l'attention des savants, ce sont entre autres détails les portes fictives munies d'autels et se trouvant presque toujours du côté de l'Est (côté des défunts chez les Pélasges); ces portes sont intéressantes pour plusieurs raisons et aussi parce qu'elles sont répandues au loin. On sait que dans le Proche-Orient, en Mésopotamie, en Chine,

Götter. Wurde doch in Ägypten schon dem Tore des Königspalastes Verehrung gezollt. — Auf das zeitliche Verhältnis der Hockergräber zu den übrigen wird neues Licht geworfen, ebenso auf die den Toten gewidmeten Gaben. Diese waren nach der vierten Dynastie nach Wert und Zahl zurückgegangen. (Anz. d. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse XIII [1927], 94—160.)

Einen wertvollen Beitrag zur geistigen Kultur der Afrikaner gibt W. WANGER in dem erstmalig erschienenen „Innsbrucker Jahrbuch“² unter dem Titel „Totenkult bei den zulu-sprechenden Völkern“ (S. 10—21). Zunächst unterscheidet der Verfasser zwischen den verschiedenen Namen, die der Eingeborne seinen Toten gibt. Die sprachliche Erklärung von etwa neun Namen wird noch lebendiger dargestellt durch gebräuchliche Redensarten der Zulu beim Tode. Nach dem Verschiden hält sich der *isi-tunzi* = Menschenschatten zunächst im Freien auf. Durch *Ngokubuyiswa* = Zurückgebracht werden, kommt der Geist in die Stellung des *idhlozi*. *Amadhlozi* sind die zurückgebrachten Schatten verstorbener Blutsverwandten. Der Aufenthalt im Freien dauert bis zur Manifestation der Geister durch Traum, durch Erscheinen in Schlangen, durch Unglück. Der Geist der Verstorbenen lebt nicht ständig in den Schlangen. Die Schlangen zu Geisteroffenbarungen von Königen und Häuptlingen sind verschieden von denen der gewöhnlichen Leute. Nach einer der drei Manifestationen erfolgt das feierliche *buyisa* = Opfer. Priester ist nur der Kraalherr. Der Viehkraal ist Opferplatz. Weiber haben keinen Zutritt. Das Opferrind wird gespeert, während gewöhnlich die Kehle durchschnitten wird. Der Kraalherr spricht ein feierliches Gebet. Mit dieser Anrufung wird nach dem Glauben der Eingebornen der bisher umherschweifende *isitunzi* als *idhlozi* in seinen Kraal zurückgebracht, um die Seinen zu schützen. Das Opfer bleibt tagsüber auf dem Altar. Andern Tags ist

aux Indes et jusqu'en Amérique, les ports ont une signification rituelle plus prononcée, tant pour les vivants que pour les défunts et même pour les dieux. C'est ainsi qu'en Egypte on vénérât même la porte du palais royal. Les rapports chronologiques entre les tombeaux des populations à vie sédentaire et ceux des autres apparaissent sous un jour nouveau, de même que les dons offerts aux défunts. Ces dons avaient diminué en valeur et en nombre à partir de la quatrième dynastie. (Anz. d. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse XIII [1927], 94—160.)

C'est un précieux enrichissement de nos connaissances sur la culture intellectuelle des Africains que fournit M. W. WANGER dans un article intitulé «Totenkult bei den zulu-sprechenden Völkern» «Le culte des morts chez les peuples de langue zouloue» (p. 10—21) et publié dans la revue «Innsbrucker Jahrbuch»² qui a paru en l'année 1926 pour la première fois. D'abord l'auteur fait une distinction entre les différents noms que l'indigène donne à ses morts. L'explication étymologique d'environ neuf dénominations est rendue plus attrayante par des façons de parler usuelles chez les Zoulous à l'occasion d'un décès. Après la mort, l'*isi-tunzi* = l'ombre du défunt séjourne d'abord en plein air. Par *Ngokubuyiswa*, c'est-à-dire «l'action d'être ramené», l'esprit devient un *idhlozi*. Par *amadhlozi* on désigne les ombres ramenées de parents défunts. Le séjour en plein air dure jusqu'à ce que les esprits se manifestent par des songes, des apparitions de serpents ou des malheurs. L'esprit des défunts ne vit pas continuellement dans les serpents. Les serpents destinés aux manifestations des esprits des rois et des chefs sont autres que ceux dont se servent les esprits des gens ordinaires. Après l'une des trois manifestations on célèbre solennellement le sacrifice *buyisa*. Seul le chef du kraal est sacrificateur. Le kraal du bétail sert de lieu du sacrifice. Les femmes n'y ont pas d'accès. Le bœuf désigné comme victime est percé de javalots au lieu d'avoir la gorge coupée, comme on le fait ordinairement. Le chef du kraal prononce une prière solennelle, par laquelle, d'après les croyan-

² Innsbrucker Jahrbuch für Völkerkunde und Sprachwissenschaft, Innsbruck 1926.

² Innsbrucker Jahrbuch für Völkerkunde und Sprachwissenschaft, Innsbruck 1926.

das Opfermahl, das die Geister geben. Alles muß verzehrt werden. Das Blut spielt keine Rolle, sondern nur die Galle und Gallblase. Zum Schluß untersucht der Verfasser die Ausdrücke für „opfern“. Darunter ein interessanter Ausdruck *hlabela*. *Hlabela* heißt schlachten für einen Zweck; *hlabela amadhlozi* also für die *Dhlozi* schlachten; ganz natürlich, denn sie können nicht für sich schlachten. Deshalb belegt der Eingeborne seine sonst so geachteten *Dhlozi* mit dem Titel *izituta* = dummer Mensch, der sich nicht zu helfen weiß.

In kurzer Zusammenfassung gibt H. OBERMAIER einen Überblick über das Paläolithikum in Kleinafrika. (El Paleolítico del Africa Menor, Extracto del Homenaje a BUNILLA Y SAN MARTIN, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, t. I, p. 27—43, Madrid 1927.) Allem Anschein gemäß hat namentlich das westliche Mittelmeergebiet (Tunis, Algier, Marokko und Iberische Halbinsel) schon in frühester prähistorischer Zeit eine kulturelle Einheit gebildet. Zur Zeit des Quartärmenschen kannte Kleinafrika ein günstigeres, niederschlagreicheres Klima als heute. Darüber besteht jetzt kein Zweifel mehr. Abgesehen von vielen anderen Beweisen spricht dafür mit aller Sicherheit die Tatsache, daß damals der Büffel in Kleinafrika lebte und vom Menschen im Rahmen der Felszeichnungen vielfach verewigt worden ist. Im übrigen haben die paläolithischen Künstler Kleinafrikas die Höhe der Kunst ihrer südwesteuropäischen Brüder im allgemeinen nicht erreicht, wenn sie auch ganz beachtenswerte Leistungen aufzuweisen haben. Das „Sbaikien“ und „Aterien“ sind nun als sicher altpaläolithisch erwiesen. Überhaupt kennt Kleinafrika die drei großen Phasen des Chelléen, Acheuléen und Moustérien, deren Chronologie nach OBERMAIER nicht wesentlich von der Europas differieren dürfte. Das Capsien, im besonderen dem Aurignacien des europäischen Festlandes ähnlich, repräsentiert, in verschiedene Untergruppen zerfallend, das Jungpaläo-

ces des indigènes, l'*isitunzi*, jusqu'alors vagabond, est ramené dans son kraal en qualité d'*idhlozi* pour protéger les siens. La victime reste sur l'autel toute la journée. Le lendemain on célèbre le festin du sacrifice offert par les esprits. Tout doit être dévoré. Le sang n'y joue aucun rôle, mais seulement la bile et la vésicule biliaire. En terminant l'auteur examine les expressions pour «sacrifier», et parmi celles-ci un terme très intéressant: *hlabela*. *Hlabela*, c'est immoler dans un but déterminé; ainsi *hlabela amadhlozi* signifierait: immoler pour les *Dhlozi*, ce qui est tout naturel puisqu'ils ne peuvent pas immoler pour eux-mêmes. C'est pourquoi l'indigène donne à ses *Dhlozi* par ailleurs si estimés le surnom de *izituta*, cest-à-dire homme borné qui ne sait pas se tirer d'affaires.

M. H. OBERMAIER donne un rapide aperçu sur le Paléolithique dans l'Afrique-Mineure. (El Paleolítico del Africa Menor, Extracto del Homenaje a BUNILLA Y SAN MARTIN, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, t. I, p. 27—43, Madrid 1927.) Selon toute apparence, les régions baignées surtout par la Méditerranée occidentale (Tunisie, Algérie, Maroc et presque l'Ibérie) ont formé à l'époque préhistorique la plus ancienne une unité culturelle. Du temps de l'homme quaternaire l'Afrique-Mineure jouissait d'un climat plus propice, plus riche en condensations atmosphériques que de nos jours. Aujourd'hui cela ne fait plus aucun doute pour personne. Une preuve incontestable entre autres nous est fournie par le fait qu'alors le buffle vivait dans l'Afrique-Mineure et qu'il a souvent été fixé par l'homme dans l'ensemble des dessins sur rocs. En général les artistes paléolithiques de l'Afrique Mineure n'ont pas atteint à l'art de leurs collègues du Sud-Ouest de l'Europe, bien qu'ils aient à leur compte des productions très remarquables. Il est maintenant prouvé d'une manière certaine que le «Sbaikien» et l'«Aterien» sont de l'époque du vieux paléolithique. Du reste l'Afrique-Mineure connaît les trois grandes phases du Chelléen, de l'Acheuléen et du Moustérien, dont la chronologie ne différerait pas essentiellement, d'après M. OBERMAIER, de celle de l'Europe. Le Capsien, plus particulièrement semblable à l'Au-

Inbikum Kleinafrikas. Wohin die Träger der Capsienkultur zu stellen sind, ist nach OBERMAIER noch keineswegs klar. Die bislang gesicherten Skelettfunde offenbaren weder neanderthaloide noch negroide Merkmale, ebensowenig gehören sie dem oberen Cro-Magnon-Typus an.

H. TH. BOSSERT untersucht den Zusammenhang der Lykier und verwandter Asiaten mit den Kretern, den Libyern und den Bewohnern der „Atlantis“. Bezüglich der Libyer stimmt er den Physiognomikern bei, die behauptet haben, ein Teil der Libyer gleiche den Äthiopiern, die anderen seien Kreter. „Es dürfte uns nicht wundern, wenn die atlantische Kultur, sofern sie in Nordafrika zu lokalisieren, kein wesentlich anderes Bild zeigte, als die kretisch-mykenische.“ Nicht einmal das Alter der beiden kann sehr verschieden sein. Da nämlich die „Atlantis“ eine Pferderennbahn besaß, so kann das Ende ihrer Kultur nur auf das 16. Jahrhundert v. Chr. angesetzt werden. Vorher war das Pferd auch in Ägypten und Kreta unbekannt. (Or. Lit. Z., 30 [1927], 649–655.)

rignacien du continent européen, représente dans ses différents sousgroupes, le néo-paléolithique de l'Afrique-Mineure. D'après M. OBERMAIER, on n'est pas encore fixé sur la question de savoir où doivent ranger les représentants de la culture capsienne. Les squelettes trouvés jusqu'ici ne révèlent ni caractères néanderthaloïdes ni caractères negroïdes et appartiennent tout aussi peu au type Cro-Magnon.

M. TH. BOSSERT examine les relations entre les Lyciens et les Asiatiques apparentés d'une part, les Crétois, les Libyens et les habitants de «l'Atlantide» de l'autre. Quant aux Libyens, l'auteur adopte la manière de voir des physiognomonistes qui ont déclaré qu'une partie des Libyens ressemblent aux Éthiopiens et que les autres sont Crétois. «Il n'y aurait pas lieu de s'en étonner que la culture de «l'Atlantide», pour autant qu'elle doit être localisée dans l'Afrique du Nord, eût des traits essentiellement semblables à la culture créto-mycénique.» Pas même l'âge de deux ne peut être très différent l'un de l'autre. Car comme «l'Atlantide» possédait un hippodrome, la fin de sa civilisation ne peut être finie qu'au 16^e siècle av. J.-Chr. Avant cette époque, on ne connaissait le cheval ni en Égypte ni dans l'île de Crète. (Or. Lit. Z., 30 [1927], 649–655.)

Amerika.

The Northern and Southern Affiliations of Antillean Culture ist das Thema einer vergleichenden Studie von CHARLOTTE D. GOWER. Das Schlußergebnis fügt die Verfasserin in fünf Merksätze: 1. Die Parallelen zwischen Antillenkultur und den Kulturen Südamerikas sind so zahlreich und überzeugend, daß Südamerika als Heimat der Antillenvölker anzusprechen ist. 2. Nicht so überzeugend ist der Einfluß Mittelamerikas auf die Antillenkultur. 3. Die Parallelen zwischen Antillenkultur und den Kulturen des südlichen Nordamerikas sind zwar nicht zahlreich genug, um die Annahme einer richtigen Völkerwanderung vom Süden zum Norden über die Inseln zu rechtfertigen, aber 4. diese Parallelen sind doch zu zahlreich, um nur zufällig zu sein. 5. Um diese Übereinstimmungen zu erklären, kann man entweder eine primitive Kultur als gemeinsame Grund-

Amérique.

The Northern and Southern Affiliations of Antillean Culture, tel est le sujet d'une étude comparée de M^{me} CHARLOTTE D. GOWER. Le résultat final s'y trouve résumé en cinq phrases de repère. 1^o Les parallèles entre la culture des Antilles et celles de l'Amérique du Sud sont si nombreux et convaincants, que l'Amérique du Sud doit être regardé comme la patrie des peuplades des Antilles. 2^o L'influence de l'Amérique centrale sur la culture des Antilles est moins convaincante. 3^o Les parallèles entre la culture des Antilles et les cultures de l'Amérique du Nord méridionale ne sont pas assez nombreux, il est vrai, pour justifier l'hypothèse d'une véritable migration des peuples du Nord au Sud en passant par les îles, mais 4^o ces parallèles sont néanmoins trop nombreux pour n'être qu'un effet du hasard. 5^o Pour expliquer ces concordances, on peut admettre

lage annehmen oder einen länger dauernden äußeren und intimeren Verkehr zwischen beiden Kulturträgern oder auch beides zusammen, was die Tatsachen am besten erklären würde. (Memoirs of the Am. Anthr. Association, No. 35 [1927], 1—60.)

Die Soziologen unter den Amerikanisten werden die neue Studie *The social and ceremonial organization of Cochiti* von ESTHER SCHIFF-GOLDFRANK dankbar begrüßen. Die Soziologie der Indianer ist immer noch, mehr vielleicht noch als bei anderen Völkern, eine *crux* der Forscher, sobald man z. B. einmal darangeht, die Verwandtenheiraten oder Verwandtschaftsbezeichnungen genauer zu analysieren. Die Verfasserin hat gerade den Verwandtschaftsnamen besondere Beachtung geschenkt. Aus dem Schlußkapitel „Miscellaneous Notes“ sei vor allem auf die kalendrischen Angaben hingewiesen. (Memoirs of the Am. Anthr. Association, Nr. 33 [1927], 1—129.)

FRANK G. SPECK schrieb über Symbolism in Penobscot Art. Der Verfasser unterscheidet zwei Haupttypen in der ornamentalen Kunst: die ornamentale Linie, die besonders in der Art der Zickzacklinie für die Penobscot-Indianer charakteristisch ist, und die mehr oder minder realistischen Blumenmotive, die allen Labrador-Stämmen geläufig sind. Die ornamentale Linie hatte ursprünglich prophylaktischen Fetischcharakter. Dasselbe läßt sich mit Recht von den Blumenmotiven vermuten. Die Studie ist ausgiebig und gut illustriert. (Anthropological Papers of the Am. Museum of Natural History, XXIX [1927], 25—80.)

H. TRIMBORN untersuchte die Gliederung der Stände im Inkareiche. Wie in seinen früheren Publikationen benützt er mit gleichem Erfolg seine juristische Ausbildung zur Klarstellung verwickelter Kulturvorgänge von Naturvölkern. Den Gegensatz zwischen den älteren, auch schon gemischten Stämmen Perus zu den erobernden Inka stellt er klar heraus, sowohl nach ihrem allgemeinen Charakter, wie nach der juristischen Differenzierung der Schichten. Es zeigte sich dabei, daß die Rechtsverhält-

ou bien une civilisation primitive comme base commune, ou bien un ensemble de relations extérieures et intellectuelles d'une certaine durée entre les deux civilisations ou encore admettre les deux facteurs ensemble, ce qui expliquerait les faits aussi bien que possible. (Memoirs of the Am. Anthr. Association, No. 35 [1927], 1—60.)

Les sociologues parmi les Américanistes prendront connaissance avec satisfaction de la dernière étude de M^{me} ESTHER SCHIFF: *The social and ceremonial organization of Cochiti*. La sociologie des Indiens est toujours encore et peut-être plus que celles des autres peuples, une *crux* des savants, des qu'on essaie par exemple d'analyser plus exactement les mariages entre parents ou les dénominations de parenté. C'est précisément des noms de parenté que l'auteur a surtout tenu compte. Dans le chapitre final «Miscellaneous Notes» il y aurait à signaler notamment les données se rapportant au calendrier. (Memoirs of the Am. Anthr. Association, No. 33 [1927], 1—129.)

M. FRANK G. SPECK nous renseigne sur le Symbolism in Penobscot Art. L'auteur distingue deux types principaux dans l'art de l'ornementation: la ligne ornementale, caractérisée pour les Indiens du fleuve Penobscot surtout par la forme de zigzag, et les motifs plus ou moins réalistes tirés des fleurs et communs à tous les Indiens du Labrador. La ligne ornementale avait primitivement un caractère fétichiste prophylactique. Et c'est à bon droit qu'on en croit autant des motifs tirés des fleurs. Le travail est copieusement et bien illustré. (Anthropological Papers of the Am. Museum of Natural History, XXIX [1927], 25—80.)

M. TRIMBORN a examiné l'organisation des classes au royaume des Incas. Ici comme dans ses publications antérieures, l'auteur se sert avec succès de ses connaissances juridiques pour mettre en lumière des événements culturels embrouillés. Chez les peuples primitifs. Il fait ressortir clairement le contraste entre les anciennes tribus du Pérou, tribus déjà mélangées, et les Incas conquérants, tant du côté général du caractère que d'après la différenciation juridique des couches ethno-

nisse und ihre Wurzeln eine kräftige Handhabung bieten zur Rekonstruktion nur andeuteter historischer Vorgänge. Die freivaterrechtliche Grundlage der Inkakultur kann niemandem mehr zweifelhaft sein. (Journ. d. l. Soc. des Am. de Paris, XIX [1927], 303—344.)

R. LENOIR versucht, eine von allen bisherigen abweichende Lesung der Quipus aufzustellen. Es fehlt aber seinem Versuche an dem gesetzmäßigen Elemente, das E. NORDENSKIÖLD zum ersten Male in den Knotenschnüren Perus gefunden hat. (Revue de l'Institut de Sociologie, XVII [1927], 477—526.)

In den Ruinen von Tizatlan bei Tlaxcala wurden zwei fast ganz erhaltene Altäre der alten Naua gefunden, die zu den wertvollsten Denkmälern aus der Blütezeit des Aztekenreiches gehören. Die Malereien erinnern stark an die des Codex Borgia. Nur ein einziges chronologisches Zeichen (3, I) ist sichtbar. Diese Zurückhaltung sowie die kleinen Dimensionen und die vorzügliche Ausstattung weisen wohl darauf hin, daß der Tempel das Privatheiligtum eines Fürsten war. Die Front des östlichen Altares trägt als zentrale Objekte zwei mit Wasser gefüllte Eingänge zur Unterwelt; in einem derselben schwebt die Erdgöttin. Mehrere Gottheiten umtanzen die Öffnungen. — Die sorgfältigen Ausgrabungen haben erst begonnen, man erwartet mit Recht weitere wichtige Aufschlüsse. (A. GARCIA VEGA und E. NOGUERA, Publ. de la Secr. de Educ. Publ., XV [1927], 1—64.)

OLIVER LAFARGE beschreibt den Zustand der Volksreligion in Nordwest-Guatemala. Die christlichen Ideen und liturgischen Formen wiegen vor, aber alte heidnische Gebräuche durchsetzen alles. Der Grund liegt darin, daß nur ganz ausnahmsweise ein immer reisender Priester zu den Niederlassungen der Indianer kommt. Die Leitung des religiösen Kultes liegt also fast ganz in den Händen der Eingebornen. Die Eheschließung geschieht selten in der Kirche. Bei Beerdigungen wird mehr getrunken und getanzt als getrauert und die Aufstellung von Speisen auf den Gräbern ist allgemeiner Brauch. (Thought, Dez. 1927, Separatum.)

graphiques. Il s'est montré que les conditions juridiques et leurs racines fournissent d'excellentes données pour la reconstruction d'événements historiques tout au plus ébauchés. La base patriarcale libre de la civilisation des Incas ne saurait plus être douteuse pour personne. (Journ. d. l. Soc. des Am. de Paris, XIX [1927], 303—344.)

M. R. LENOIR essaie d'établir une version du Quipus s'écartant de toutes les versions connues jusqu'ici. Mais il manque à cet essai l'élément tiré des lors respectives et que M. E. NORDENSKIÖLD le premier a découvert dans les cordons à nœuds du Pérou. (Revue de l'Institut de Sociologie, XVII [1927], 477—526.)

Dans les ruines de Tizatlán près Tlaxcala on a découvert deux autels presque entièrement conservés des vieux Nauas, autels qui comptent parmi les monuments les plus précieux de l'apogée de l'époque des Aztèques. Les peintures rappellent vivement celles du code Borgia. On n'y voit qu'un seul signe chronologique (3, I). Cette discrétion jointe aux petites dimensions et à l'excellente décoration font croire que le temple était la propriété privée d'un prince. Le côté Est de l'autel contient au centre deux entrées aux enfers noyées dans l'eau; dans l'une de ces entrées on voit planer la déesse terrestre, tandis que d'autres divinités dansent tout autour. Comme les fouilles exactes n'ont fait que commencer, on s'attend à bon droit à d'autres informations importantes. (A. GARCIA VEGA et E. NOGUERA, Publ. de la Secr. et de Educ. Publ., XV [1927], 1—64.)

N. OLIVER LAFARGE décrit l'état de la religion populaire au Nord-Ouest du Guatemala. Les idées et formes liturgiques chrétiennes dominent, mais imprégnées de vieilles coutumes païennes. C'est qu'il arrive très rarement qu'un prêtre toujours en voyage parvienne jusqu'aux territoires des Indiens. La direction du culte religieux est donc presque entièrement abandonnée aux indigènes. Rarement le mariage se fait à l'église. Aux funérailles on boit et on danse plus qu'on ne pleure, et l'offrande de mets sur les tombeaux est une coutume générale. (Thought, Dec. 1927, Separatum.)

In Tila, Staat Chiapas, wurden zwei ziemlich gut erhaltene Stelen [A und B] mit Maya-Inschriften gefunden. Prof. H. BEYER hat beide kritisch bearbeitet. Die Lesung eines Teiles der Schrift bot keine Schwierigkeit, ein anderer Teil ist zukünftigen Studien vorbehalten. Prof. BEYER macht darauf aufmerksam, daß auf Stele A die Form einiger Schriftzeichen mehr als sonstwo an jene der Manuskripte erinnert. (Memorias de la Soc. Cientif. „Antonio Alzate“, t. 47 [1926], 123—143.)

A Tila dans l'Etat des Chiapas (Mexique) on a découvert deux stèles (A et B) assez bien conservées avec des inscriptions en Maya. M. le professeur H. BEYER les a examinées toutes les deux scientifiquement. Le déchiffrement d'une partie des caractères a été assez facile, une autre partie doit être réservée à des études ultérieures. M. BEYER signale le fait que sur la stèle A la forme de quelques caractères rappelle plus qu'ailleurs celle des manuscrits. (Memorias de la Soc. Cientif. „Antonio Alzate“, t. 47 [1926], 123—143.)

Bibliographie.

Hambly W. D., B. Sc. *Origins of Education among Primitive Peoples.*
London 1926. XX + 432 pp.

The subject that Mr. HAMBLY has chosen has up to the present not been dealt with adequately. All the more necessary, therefore, a work such as this, and all the greater interest with which not only ethnologists but also pedagogues and social reformers will peruse it. It appears to be written mainly for the latter, whom the author wishes to introduce to the relevant problems in anthropology and to enable them to train "good and useful citizens who are an asset to the empire" (p. 7). Anthropology is thus to him an auxiliary science in the service of social reform ("Ethnology as a practical science").

Of the ethnological school of cultural history and its methods the author appears to have very little knowledge — at least, the bibliography points to that conclusion. He seems to be acquainted almost exclusively with English literature; French and German works are only very occasionally referred to. When he does quote a German source, the reference is never correctly given (e. g. SCHUTZ instead of SCHURTZ). He does not know, at least does not quote, the works of A. LANG and of P. W. SCHMIDT, which would have provided him with a valuable and almost inexhaustible fund of data. And yet occasionally one reads sentences which sound like an acknowledgment of the methods of cultural history: "I agree with the historical school in thinking that the main concern of sociology is a study of the origin and migration of institutions" (204). But one attempt to find a methodical evaluation of this principle is far from sufficient. It is true that HAMBLY, *ex officio*, wishes to steer clear of questions of ethnological method, but a previous training in method would have enabled him to make something more useful and valuable out of the abundant mass of material.

The principal weakness of the book as a whole lies in the lack of any attempt to estimate the age of the cultures of the peoples dealt with — there is no ethnological stratigraphy. The Shan people are ranked with the Vedda, the South Australians with the Bechuana, and so on: they are all referred to as "peoples of elementary culture". Under these circumstances errors of judgment, dangerous generalisations and misleading exaggerations are unavoidable. "The general education of boys for tribal life in Africa is characterised by circumcision" (p. 167). Certainly not! "An extensive study of primitive beliefs respecting conception appears to show that the majority (!) of tribes have not, until recent years, associated pregnancy with a sexual act" (p. 100). The reverse is true! To regard the bull-roarer as an instrument of "almost universal distribution" will not do; while to look upon the initiation ceremonies as modifications of the customs

which were originally practised in the initiation of priests and medicine-men is a culture-historical anachronism of the worst kind. Initiation ceremonies are already to be found in the most primitive cultures, where there is often little trace of a priestly class or of medicine-men. No less inaccurate is another frequently repeated opinion, "We consider violence and mutilation as modifications of human sacrifice, which is still carried out during inauguration of chiefs" (208). The tests of endurance and mutilations have nothing to do in origin with human sacrifice, they are somewhat earlier in time. Further on appears another conception of tribal initiation: "Physical suffering common to all initiation is possibly a modification of sacrifice and death of the King" (400). One can see the degree of uncertainty and confusion into which HAMBLY has fallen, owing to his ignorance of that chief principle of the method of cultural history the explanation of any manifestation by the culture complex in which it originally existed.

The author is also not sufficiently well informed with regard to the importance and transformation of girls' initiation. He can find no adequate grounds for the different status of women in primitive society: "Relegation of women to an inferior position may have resulted from intrusion of war and cruelty in societies where pugnacity was unknown" (p. 300). He rightfully acknowledges the rights of women as equal to those of men (335) and opposes in a praiseworthy manner the conception of promiscuity existing in primitive society; but, on the other hand, he does not elaborate the social superiority of women based on the economic relationships under mother-right.

In the chapter on "The moral training of children by indirect methods" he adduces an imposing mass of valuable evidence which proves the high ethical conceptions of primitive peoples. An efficacious "co-operation of religious belief and morality" does not exist, according to HAMBLY (394). "Religion tends to be vitalistic and prohibitive without greatly affecting inner consciousness and action" (407). This may be the case in many instances, but evidence such as that so often cited by him from the accounts of SPENCER and GILLEN about the Australian aborigines, and the recent literature relating to the people of Tierra del Fuego and to the Semang, would have taught him otherwise regarding the "peoples of elementary culture". We are convinced that a proper use of this literature would have led him to a thorough appreciation of the established ethically monotheism in those regions.

In addition to the lack of training in method and ignorance of this recent literature a certain disturbing "pan-Egyptianism" makes itself felt. The author is "Anthropologist for the Wellcome Expedition to the Sudan"; for many years he pursued his special studies in the Egyptian Sudan, and he now seems disposed at every opportunity to show in the most complete manner analogies between the ancient Egyptians and the primitive cultures of other peoples (e. g. Initiation instruction and "Negative Confession"). This one could tolerate; but it causes some reflection when he elevates ancient Egyptian views and customs into prototypes, while sentences like the following arouse strong questionings: "The hypothesis of a genesis in the archaic civilisation of Egypt, as opposed to that of repeated independent evolution, provides in some measure a satisfactory explanation of many otherwise inexplicable identities in widely separated societies" (398).

On the other hand, as against all this, the intelligent verdict of the author concerning the arts of teaching found among primitive peoples will be readily appreciated. "Good teachers and psychologists" he calls the tribal elders who conduct the instruction at initiation (p. 407), and goes on to speak of "an idealism and a power of psychological analysis, combined with practical pedagogies, which do credit to the intelligence of primitive man and the ancient civilisation from which he borrowed his culture" (195). No less emphatic is our agreement with the decision that in primitive communities, in spite of a certain uniformity and mediocrity induced by the tribal education, there are nevertheless "individuals of abnormal psychic and intellectual faculty" (202), and that even in the case of children "special ability" (401) may already be observed. When he complains that "The extent to which individual merit has an opportunity of exerting itself in the social life of primitive man is a problem, which has not received adequate

attention from the anthropologists" (255), we agree with him; but must point out that during the last few years, thanks to the efforts of the representatives of the school of cultural history (especially P. W. SCHMIDT) in this connection, a notable turn for the better has taken place.

The book is intended in the first place to acquaint those outside the field of effective social reform with the problems confronting it, and to give them an introduction to its practical utility; and this object is very well achieved. It cannot, however, satisfy the ethnologist. The theme is extended too far, the levelling too great. To-day nobody can write a work about the "origins of education"—there are far too few reliable special studies available for the purpose. HAMBLY uses many works, but his selection is not always of the best. He uses these for compilations in which he repeats quotations over and over again in a tiring manner.

Voluminous extracts, such as the ones on shamanism, on the position of women, on the ethical ideas of primitive people, go a long way beyond the limits of the theme. The notes and practical hints for work among primitive peoples which are added at the end of the work deserve mention. There is certainly in primitive culture "a good culture medium of primitive ideas and ideals, into which a social reformer and religious teacher of wide outlook might introduce rudiments of still more lofty and noble conceptions" (413). The book is excellently got up and richly illustrated.

Dr. L. WALK—Vienna.

Kugler Franz Xaver. *Sibyllinischer Sternkampf und Phaëton in naturgeschichtlicher Beleuchtung.* 56 SS. und eine Abbildung. Preis Mk. 1.50. ASCHENDORFF in Münster 1927.

Im V. Buch der sibyllinischen Orakel findet sich die oft besprochene Stelle über den Krieg der Gestirne. Sie wurde bisher nur von den Philologen zu erklären versucht, aber ohne Erfolg. KUGLER unternimmt es hier, die hinter scheinbar ganz phantastischen Vorstellungen verborgene Absicht des Verfassers herauszuschälen und er hat offenbar im ganzen das Richtige getroffen. Es scheint sich um die Veränderung des Sternhimmels im Laufe etwa eines halben Jahres zu handeln. Der Leser wird sich allerdings fragen, wie dergleichen in ein Orakelbuch gekommen ist und warum so ganz außergewöhnliche Meteorerscheinungen mit der genannten Veränderung des Sternhimmels in Beziehung gesetzt werden. Sollte die von KUGLER erklärte Stelle nicht erst durch Umformung eines sehr alten Orakels in ihre gegenwärtige Form gebracht worden sein? Das scheint aus einer an zweiter Stelle von KUGLER erläuterten Parallelstelle hervorzugehen, die wohl eine ältere Form des Orakels wiedergibt. Sie muß allerdings anders erklärt werden als KUGLER es tut. Die Prophezeiung lautet:

„Ihr Inder, nicht wähnet euch sicher, und auch ihr, stolze Äthiopier!
Denn wenn um diese das Schwungrad der Achse des Steinbocks
Und der Stier mit den Zwillingen um des Himmels Mitte sich dreht,
(Wenn) die Jungfrau heraufsteigend und die Sonne, um die Stirne
Den Gürtel gehettet, ringsum das Weltall beherrscht,
(Dann) wird ein großer himmlischer Brand auf Erden entstehen,
Und in Kraft der kämpfenden Gestirne eine neue Natur, so daß zugrunde geht
In Feuer und Stöhnen das ganze Land der Äthiopier.“

Die Äthiopier wohnten etwas nördlich vom Äquator. Gegenwärtig geht nur das Sternbild der Fische täglich senkrecht über ihren Häuptern weg. Nach 4200 Jahren wird dem Steinbock diese Rolle zufallen; er wird dann senkrecht vorübergehen, wie das Orakel voraussieht mit den Worten: „Wenn um diese (die Äthiopier) das Schwungrad der Achse des Steinbocks sich dreht.“ Das Orakel fährt fort: „Wenn der Stier mit den Zwillingen um des Himmels Mitte sich dreht.“ Damit kann nur die Zeit gemeint sein, in der diese Sternbilder zum Äquator (des Himmels Mitte) gekommen sind. Das

wird anfangen nach 4500 Jahren. Die letzte Zeitbestimmung des Orakels lautet: „Wenn die Jungfrau heraufsteigend ist.“ Gegenwärtig sinkt sie immer mehr unter den Äquator. Ihr Ostende fängt an aufzusteigen nach 4500 Jahren. Jetzt folgt im Orakel die Ankündigung der Jahreszeit des Ereignisses: „Wenn die Sonne, um die Stirne den Gürtel geheilt, ringsum das Weltall beherrscht.“ Das geschieht alljährlich bei Frühlings- und Herbstanfang. Nur dann scheint sie auf der ganzen Erde, auch am Nordpol und am Südpol. Dann beherrscht sie die Erde und steht im Gürtel (im Äquator).

Der Sinn des ganzen Orakels ist somit in kurzen Worten: Nach etwa 4400 Jahren von heute an und nach 6300 Jahren von der Zeit des Kaisers Augustus an, wird das Land der Äthiopier beim Kampfe in Feuer und Stöhnen zugrunde gehen.

Der zweite Teil des Büchleins von KREICHGAUER behandelt den weit wichtigeren Mythos über die Katastrophe des Phaeton, die als der Reflex des vor Jahrtausenden stattgefundenen Niederganges eines gewaltigen Meteors in Äthiopien erklärt wird. Hier wird der Leser ganz mit der Erklärung KREICHGAUER'S einverstanden sein. Der sagenhafte „Weltbrand“ in Äthiopien sollte nach Ansicht der Alten gleich der großen Flut (Deukalions) periodisch wiederkehren. Das wird in obigem Orakel angekündigt.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Alexander Gustav. Herrengrunder Kupfergefäße. Mit 48 Abb. auf 19 Taf., X+65 SS. Verlag JUL. SPRINGER in Wien 1927. Mk. 18.—.

In den Herrengrunder Bergwerken in Oberungarn fanden sich seit alters einzelne Stollen, in denen das Sickerwasser Kupfersulfat gelöst enthielt („Zementwasser“). Hierien wurden Eisenabfälle gelegt, die das Kupfer elektrolytisch ausschieden. Im 16. Jahrhundert, als man diese Art der Kupfergewinnung entdeckte, mußte man die Umwandlung von Eisen in Kupfer noch als etwas Geheimnisvolles ansehen, und so gewannen die dortigen Erzeugnisse einen gewissen Ruf. Kunsthandwerker, besonders Deutsche, machten sich diesen Vorteil zunutze und fertigten geschmackvolle Becher, Dosen und Schalen an, die heute von Kunstsammlern recht gesucht sind. Auf den Objekten ist meist ein Sprüchlein eingraviert, das sich auf die Gewinnung des Kupfers bezieht. Der Verfasser hat 410 von den Herrengrunder Gefäßen beschrieben und die wichtigsten davon auf Tafeln dargestellt. Der Kunsthistoriker wie der Metallurg finden im Text wie in den sehr guten Abbildungen viel interessantes Material.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Seligmann S., Dr. Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur, mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens. Mit zahlreichen Abbildungen. XII+309 SS. Preis geb. Mk. 30.—. STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1927.

Das sehr gut ausgestattete Buch gehört zu den wertvolleren Materialsammlungen der Ethnographie. Unermüdlich hat der Verfasser durch eingehendes Studium der Literatur und durch Freunde in allen Erdteilen außerordentlich vieles gesammelt, mehr als einem anderen Gelehrten möglich gewesen wäre. Der einheimische Stoff wiegt allerdings noch weit vor, aber Ergänzungen sind einmal angeregt und Spezialisten werden sich jetzt zuversichtlicher ans Werk machen, um solche zu liefern. Aus dem Inhalt mögen erwähnt sein: Heilkünstler, Entwicklung des Amulettbegriffes, Heil- und Schutzmittel, darunter das Wasser, das Feuer, Luft, Wolken und Äther, die Erde, die Metalle, prähistorische Gegenstände und Versteinerungen, Steine.

Der Verfasser ist kein eigentlicher Wissenschaftler. Das macht sich vor allem in seinen grundlegenden Ausführungen dadurch bemerkbar, daß die Begriffe ganz unsicher umrissen werden. Da findet sich z. B. die Erklärung: Aberglauben ist ein Glauben, der mit der jeweiligen naturwissenschaftlichen Kenntnis im Widerspruch steht. Die Jahr-

tausende alte Definition eines täglich verwendeten Begriffes wird hier ignoriert und dafür eine neue vorgeschlagen, die sich neben jener fast komisch ausnimmt. Nach der neuen Definition ist z. B. alles Aberglauben, was im mosaischen Gesetz vorgeschrieben oder angeraten wird: Opfer, Segnungen, liturgische Handlungen usw. Der Verfasser beeilt sich, über die Weite der Definition kein Mißverständnis aufkommen zu lassen und führt zwei weitere Formeln an, darunter folgende: „Der weniger Gläubige wird dagegen konsequenter sagen, ‚Aberglauben ist ein Glauben in allen Dingen, selbst den religiösen, der mit der jeweiligen naturwissenschaftlichen Kenntnis im Widerspruch steht.“ Ein in der Wissenschaft vom Denken geschulter Gelehrter hätte das historisch begründete und bei allen den Millionen Menschen, die an ein Höchstes Wesen glauben, eingebürgerte Wort respektiert und hätte für manche dem Aberglauben äußerlich ähnliche Erscheinungen ein neues Wort vorgeschlagen; dadurch wäre aller Konfusion gesteuert worden. Dieser und andere Fehler stören aber den Gebrauch des ungemein reichen Materiales nicht. Jeder geschulte Leser wird bei kritischen Stellen wissen, was er dem Buch zu entnehmen hat und was nicht.

Auch Herrn Dr. KRICKEBERG, der nach dem Tode des Verfassers die letzte Hand an das Buch legte, werden die Ethnologen für die wertvolle Gabe gebührend danken müssen.

P. DAM, KREICHGAUER, S. V. D.

Pearson Chinnery E. W. *Territory of New Guinea, Anthropological Report No. 1. Notes on the Natives of certain villages of the Mandated Territory of New Guinea.* Visited during the voyages of the Government Steam Yacht „Franklin“, January-March, 1925. By Authority: H. J. GREEN, Government Printer, Melbourne. 238 pp.

This publication by the government anthropologist in Rabaul (New Guinea) falls into two parts. The first, „Notes on the Natives of certain villages of the Mandated Territory of New Guinea“, comprises notices of varying length which were made on a tour of the government steam yacht „Franklin“ in January-March 1925, during which the islands A Nato (Gasmata), Vigilo (Sea-gull Bay) and Kumbum (Lovely Islands) were visited for a few hours. The natives of this region, who all appear to speak the same language, deform their heads by bandaging. Although no distinctions can be made between them in physical characters, and they also possess the same material culture, yet in social organisation certain differences are apparent: the people of A Nato and Vigilo are divided into numerous exogamous matrilineal groups, while those halfway between A Nato and Arawi have another form of social grouping. Throughout the whole region cooking is done on stones which have been heated beforehand. Circumcision is practised, and on the death of a man his widow is killed. As weapons we find the spear and shield in use, and, what is particularly remarkable, the blow-gun for hunting birds.

Later on in the voyage several localities on the North Coast of New Guinea were visited, as well as the Sepik River, the Admiralty Islands, Namatanai and the Solomon Islands; and a few observations were made at each of them. These, however, contain but little new information. At the end of this part are given 11 pages embodying the results of somatological measurements.

The second part (p. 98—238) consists of „Notes on the Natives of E Mira and St. Matthias“. These islands groups were visited in 1908 by the steamer „Peiho“ of the Hamburg South Sea Expedition, and their geographical position established, a fact which the author could not yet know¹. Concerning E Mira we already have a short report by Parkinson². The author spent two months on the island (July and August 1925), and gives us further details about the social (dual) organisation of the people,

¹ THILENIUS, Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910, Hamburg 1927, p. 376-378.

² R. PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907, p. 376—378.

their kinship nomenclature and systems, and also to some extent their family and property laws. On p. 122 ff. it is stated that certain relatives must avoid each other, and in particular that a man must so strictly avoid the wife of his brother that jealousy between brothers is inconceivable. Is this really the case? I found in New Guinea (district of Potsdamhafen) that those persons who had publicly to avoid each other would yet have very intimate intercourse, e. g. the father-in-law with his son's wife, the brother-in-law with his sister-in-law. On p. 126 it is mentioned that labourers on European plantations are given temporary wives, who at the end of the contract period, when the labourer is sent back to his home, return to their relatives. The author believes that these "marriage" have the good result of introducing new blood into the tribe. But, we must remark, also many infectious diseases and other evils.

Then follow 17 native tales, after which come notes on different usages: perforation of the nose and ears, initiation of the boys, puberty ceremonies of the girls, etc., as well as something about magic and spiritual beliefs. The concluding chapters deal with decorative art, canoe-building, fishing and weaving. A few pages are devoted to St. Matthias.

In the appendix is given a vocabulary of the E Mira language and lists of the anthropological measurements, together with a few statistic tables.

P. JOS. SCHEBESTA, S. V. D.

Lexa François P. H., Dr. *La Magie dans L'Egypte Antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque Copte.* Tome I: Exposé, 220 SS.; tome II: Les textes magiques, 235 SS.; tome III: Atlas, IX + LXXI Pl. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER, Paris 1925. Preis Fr. 200.—.

Bis vor kurzem haben außer ERMAN, dessen „Ägyptische Religion“ auch heute noch unser Standardwerk ist, und WILHELMANN nur selten Ägyptologen sich mit der ägyptischen Religion befaßt. Das ist erst im letzten Jahrzehnt anders geworden, allerdings suchte man nicht mehr den ganzen Komplex als solchen zu behandeln, sondern es werden Studien über einzelne Gottheiten oder Gebiete der ägyptischen Religionen gemacht. Die vorliegende Arbeit LEXA's handelt nun auch über ein mit der Religion im Zusammenhange stehendes Problem, nämlich die Magie des alten Ägypten, gewiß angeregt von seinen demotischen Studien, die ihm ein überreiches Material dazu lieferten. In seiner Einleitung setzt sich LEXA mit den bisherigen Anschauungen über die Magie der Ägypter auseinander, um dann seine eigene Definition zu geben. In einer Reihe von Kapiteln folgt die Besprechung der verschiedenen Arten der Magie, wie sie für das irdische Leben, für die Verbindung mit der überirdischen Welt und dem Reiche der Toten bestimmt sind. Daran schließt sich eine Untersuchung der Mittel, deren man sich bedienen muß, wie da sind, bestimmte Formeln, gewisse materielle Dinge, Amulette, anzuwendende Riten, ziemlich ausführlich wird das Gebiet der Medizin behandelt. Des weiteren bespricht LEXA den Zusammenhang zwischen Magie und Religion, Magie und Wissenschaft. Auch ein Kapitel über die Magie in der schönen Literatur der alten Ägypter fehlt nicht, desgleichen nicht über die Magie bei den Kopten. Im achten und letzten Kapitel werden die Beziehungen der ägyptischen und griechischen Magie in der griechisch-römischen Epoche untersucht. Mit einem Hinweis auf das Fortleben ägyptischer Anschauungen in europäischen Zauberbüchern des späten Mittelalters und der Neuzeit schließt der erste Band des Werkes. Der zweite Band bringt reiche Belege zu den theoretischen Auseinandersetzungen des ersten Bandes aus den ägyptischen Texten von der ältesten Literatur bis zu den Schriften des christlichen Ägypten in freier sinngemäßer Übersetzung, um auch für den Nichtägyptologen leicht verständlich zu sein. Denn dieses Werk wendet sich nicht bloß an die engeren Fachgenossen, sondern an alle, die sich für diese Fragen interessieren. Darauf mag vielleicht auch die mitunter seltsam anmutende Transkription ägyptischer Götternamen beruhen. Ein dritter Band mit 71 Tafeln schließt das Werk ab und dafür, daß damit das geschriebene Wort durch ein sorgfältig ausgewähltes Anschauungsmaterial

noch deutlicher gemacht wird, müssen wir LEXA besonders dankbar sein. Das Thema das LEXA hier so gründlich behandelt, ist ein ungemein schwieriges, wie ja auch der Verfasser selbst gelegentlich betont, denn sehr vieles ist uns noch immer in der ägyptischen Religion, in den Zauberei- und magischen Texten unklar und unverständlich. Nicht minder schwierig ist es, Grenzen zwischen Religion und Kult, Magie und Zauberei zu ziehen. Das ist auch dem Verfasser nicht immer gelungen und man wird gegen manches Einwendungen erheben können, wenn auch zugegeben sei, daß Magie und Religion, Magie und Kult oft so ineinander greifen, daß eine scharfe Trennung nicht möglich ist, daß die Grenzen zwischen beiden verwischt und fließend sind. So erscheint mir der Begriff der Magie viel zu dehnbar gefaßt zu sein, wenn LEXA sagt: „Magie ist die Tätigkeit, die versucht, den Effekt (Erfolg) zu erzielen, der in Verbindung mit dieser Tätigkeit nach der Meinung des Handelnden durch das Gesetz der Kausalität nicht erklärbar ist.“ Wenn als Beispiel, um diese Definition zu erklären, angeführt wird die Opferung von zwei gekreuzten Kerzen für den heiligen Andreas, um seinen Schutz gegen Halskrankheiten zu erbitten, so kann ich nicht zustimmen, sondern das ist Kult und nicht Magie, ebenso wenig wie irgendein anderes Opfer in irgendeiner Religion, das den Zweck hat, die Hilfe der Gottheit zu erbitten. Anders läge die Sache, wenn damit der Glaube verbunden wäre, daß durch ein solches Opfer die Heilwirkung erzwungen und der Mensch dadurch gewissermaßen Herr über den Willen der Gottheit würde. LEXA übersieht hier eben, daß zum Begriff der Magie unbedingt das Herrwerden, das heißt das Lenken des Kausalgeschehens nach dem Willen des Menschen gehört, mit anderen Worten, durch Anwendung gewisser Worte und Mittel, durch das Einhalten einer bestimmten Tätigkeit wird dem Menschen die Macht verliehen, die kausalen Zusammenhänge (um mit LEXA zu sprechen) nach seinem Willen zu gestalten und die natürlichen Vorgänge und Erscheinungen zu ändern und in eine bestimmte Richtung zu zwingen. Deshalb ist auch der Fall, den LEXA anführt, von dem Jäger eines primitiven Volkes, der unbemerkt zum erstenmal ein ihm unbekanntes wildes Tier begegnet und vor Schrecken einen Schrei ausstößt und dieses läuft davon, nicht Magie, wenn er das nächste Mal gut bewaffnet dasselbe Tier trifft, wieder einen Schrei ausstößt, um es zu verscheuchen, sondern nur Erfahrung, selbst dann noch, wenn dieser Jäger infolge des späteren Mißerfolges seinem Schrei eine bestimmte Nuance, seinem Gesicht eine bestimmte Miene gibt, weil er glaubt, daß dies jenen ersten Erfolg wieder herbeiführen und das Tier verscheuchen wird. Zur Zauberei wird dieses Schreien erst dann, wenn es verändert mit geheimnisvollen Bewegungen oder Sprüchen verbunden ist, durch die auf den Menschen, der davon Gebrauch macht, nach seinem Glauben die übernatürliche Macht oder Gewalt irgendeines Dämons oder Gottes übergeht, die das Tier zur Flucht treibt. Auch auf dem Gebiete der Medizin ist Vorsicht am Platze und nicht jedes uns sonderbar erscheinende Mittel muß von vorneherein Zauberei oder Magie sein. Das gilt auch für die sogenannten Sympathiemittel, zum Beispiel wenn das Mittel von einem Tier bestimmter Farbe genommen wird u. a.; erst im Laufe der Zeit als die Zauberei alles überwuchert, bringt sie auch die Medizin unter ihre Herrschaft. Ebenso wenig muß man auch den Brief eines Ehegatten an seine verstorbene Frau an sich unbedingt magisch auffassen, es sei denn, daß man ihn nicht als bloße Bitte (Gebet) um Ruhe betrachtet, sondern ihm die Kraft zuschreibt, die Seele der Verstorbenen zu bannen.

In einem hat LEXA gewiß nicht recht, wenn er nämlich behauptet, daß der Mensch lange vor der Bildung der religiösen Ideen und der Ideen über das Leben nach dem Tode bestand und die Magie viel älter ist als diese Ideen; denn in dem Augenblick als der Mensch als denkendes Wesen entstand, ward zugleich auch die religiöse Idee in ihm geboren. LEXA selbst kommt zu dem Schluß, daß die Entwicklung der Religion auch eine Entwicklung der Magie mit sich bringt und daß wir beobachten können, wie mit fortschreitender Kultur auch die Magie und Zauberei sich immer üppiger entfaltet. Daher wird, je weiter wir zurückgreifen, ihr Gebiet immer beschränkter und müßte konsequenterweise in primitiven Vorzeiten ganz verschwinden. Magie setzt aber stets eine höhere Gewalt, einen Glauben an übernatürliche Kräfte, eine Weltanschauung voraus, einen Gottesglauben, das ist der Glaube an höhere Mächte, die über dem Gesetze der

Kausalität stehen, und das sind letzten Endes religiöse Ideen und ohne diese ist Magie undenkbar, ist unmöglich und sie bleibt immer abhängig von den religiösen Anschauungen des Volkes.

Mag man auch LEXA in manchem nicht beistimmen, mag auch so manche Frage keine Klärung erfahren haben, dieses Werk, daß mit so viel Mühe alles nur irgend mit dem Thema in Zusammenhang stehende bringt, ist in seiner Art eine erschöpfende Zusammenfassung der Materie und gründliche Durcharbeitung derselben. Es wird jedem, der sich mit Fragen der ägyptischen Zauberei und Magie befaßt, ein unentbehrliches Hilfsmittel und Nachschlagewerk sein und reiche Anregungen jedem Religionsforscher bieten.

Dir. Dr. HANS DEMEL—Wien.

Bushnell David, F. Jr. *Burials of the Algonquian, Siouan and Caddoan Tribes west of the Mississippi* (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 83). X + 103 pp., 8-vo, with 37 plates and 3 text-figures. Washington 1927. Government Printing Office. Price 50 cents.

The author in a previous publication (Bulletin 71, Washington, 1920) dealt with the death customs in the Eastern Mississippi district; in the present volume he discusses those of the Western Mississippi district, with special reference to the three groups of tribes mentioned in the title. He gives an account of the mode of burial found in each particular group, basing his descriptions on the researches especially of the last century, the reports of which are sometimes quoted literally, sometimes condensed. Two typical modes of burial are found, earth burial and tree burial, with their corresponding degrees of variation within the same group of tribes. The belief in another life after death is general among these Indians. Elevating individual instances of mother love (p. 12) and grief of a wife at the death of her husband (p. 51, 55) are recorded.

The author regrets, and with reason, that explorers often do not devote sufficient attention to the death customs. He further regrets, but with less reason, that while the present study does give a general sketch of recent conditions, no adequate explanation can be found for the ancient earth graves which have been discovered in this region. It appears to us, however, that an intensive consideration along culture historical lines would bring much enlightenment. The author, unfortunately, has come to a dead stop in a subject that has already produced fine results. This is the question of the so-called *intrusive burials* (p. 5). The Dakota erected in what is now the State of Minnesota many burial mounds of great height to receive their dead, according to the custom of the tribe. When they were driven from this region by the invading Algonkin tribe, the conquerors respected the burial places of the defeated, and used them as welcome, high-lying burial places for their own dead. The influence of changing environment on the mode of burial is also unmistakable in many of the tribes.

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

Tribes and Temples. A Record of the Expedition to Middle America conducted by the Tulane University of Louisiana in 1925. Quart. Vol. I, V + 1—237 pp., with 4 maps, 6 plates and 194 figures. Published by the Tulane University of Louisiana, New Orleans, La., 1926. Vol. II, IV + 239—552 pp., with 1 map, 1 plate and 180 figures. New Orleans, La., 1927.

These two volumes contain the scientific report of an expedition which led the two explorers for six months through thick bush and impassable mountain land in Middle America. FRANS BLOM investigated the regions traversed as archaeologist, OLIVER LA FORGE as ethnologist. Their route stretched from Vera Cruz through the

Catemaco Lake district, by way of Piedra Labrada, Puerto Mexico, Frontera, Villa Hermosa, Jalapa, Macuspana, Palenque, Ocotingo, San Cristobal, Comitán and Todos Santos to Huehuetenango in Guatemala; and their guide was LAZARO HERNANDEZ GUILLERMO, an intelligent and distinguished Indian from San Fernandez (p. 140).

As the expedition had not received permission from the Department of Anthropology of the Mexican Government to conduct extensive excavations (p. 233), the explorers made it their task, in addition to general ethnological and special linguistic study, to search for new architectural monuments of the pre-Columbian period, to examine those already known and described, and to complete all that was lacking in this connection. Their report belongs to that profitable class of scientific accounts of travels which to the background of what is already known and scientifically verified adds moving pictures of what was personally experienced, and at the same time amends and completes the earlier picture. In this way the whole ancient Central American civilisation is clearly set forth and made comprehensible even to the non-specialist. The present and past are linked together by voluminous extracts from the old Spanish reports, both explorers thereby showing themselves to be well acquainted with the early literature.

In addition to those necessary complementary but secondary labours (cf. e. g. the numerous hieroglyphic decipherings from the already known ruins of Tonina, p. 262), the expedition can also lay claim to real successes of its own discovery; such as, e. g. the discovery in good condition of the temple ruins of Agua Escondida (p. 315 ff.) and elsewhere. The good ethnological surveys of e. g. the northern Tzeltal tribes (p. 325 ff.) &c., are also of value, while, last but not least, we have to thank the explorers for the sound linguistic studies, in the form of grammatical notices, texts and vocabularies which are given as a supplement to the report of the journey. In the first volume, where the traversing of the Tuxtla district is described, the native dialect spoken in every settlement is given (see, e. g. p. 51), a fact which will prove of great service in the drawing up of a detailed language map. Unfortunately the further report in this connection is on too big a scale. It may also be noted here that here and there the authors only touch upon highly interesting problems, such as, e. g. the representation of mother and child in Mayan art (p. 200).

Tulane University is to be sincerely congratulated on its first expedition and on the publication under review. The format of the two volumes is also deserving of praise. It appears, however, that a roguish printer's devil loves to harass English-writing authors; in the list of references given here hardly a single German book by SAPPER or SELER is mentioned without some error in transcription!

It seems tragi-comical that at the end of the excellent report of the journey there should be a German sentence containing a serious grammatical mistake (p. 448).

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

Peake Harold and Fleure Herbert John. *The Corridors of Time*. Vol. I: „Apes and Men.“ 145 pp., 8-vo, with 47 illus. and maps. Vol. II: „Hunters and Artists.“ 157 pp., 8-vo, with 79 illus. and maps. Oxford 1927. At the Clarendon (University) Press. Price 5 s. net each.

The object of the new series of which these volumes form the first two parts is to summarise in a non-technical fashion for a wider circle of readers the results of scientific research into the evolution of the earth and its inhabitants. In manner of presentation the attempt has on the whole been fairly successful, but as far as content is concerned, it is not so satisfactory, for the authors to a large extent still adhere to an antiquated Darwinian standpoint (e. g. concerning the descent of man from the apes, and in other aspects). The titles of the books have in both cases been somewhat too rigidly defined, while in the list of references only English works are cited. The name and subject indices are good and useful. For the specialist both volumes are of no great significance.

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

Maclaren J. *Ich und meine Wilden.* Acht Jahre im australischen Busch. Deutsch von ARTUR HEYE. 250 SS. in 16°. Berlin 1927. Verlag von DIETRICH REIMER. Leinenband Mk. 4.80.

Wer aus einer im anregenden Plauderton geschriebenen Schilderung erfahren will, wie der Verfasser, seines ziellosen Abenteuerlebens überdrüssig, im nördlichsten Australien, in der Nähe Kap Yorks, als einziger Europäer eine Kokospflanzung anlegte, und welchen Eindruck das Leben eines primitiven Nomadenstammes während des achtjährigen Aufenthaltes bei demselben Volke auf den Farmer machte, greife zu diesem Buche.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Klingenheben August. *Die Laute des Ful.* Habilitationsschrift zur Erlangung der Venia Legendi. Angenommen von der Philosophischen Fakultät der Hamburgischen Universität. 9. Beiheft zur Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen. Berlin 1927. Verlag von DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), A.-G. Hamburg: C. BOYSEN. 155 SS. Mk. 10.—.

.... Die Länder fulischer Zunge sind vielfach durch große Landstrecken getrennt, die von anderssprachigen Völkern bewohnt werden. Da kann es nicht wundernehmen, daß auch ihre Sprache, das Ful selbst, in eine Reihe von Dialekten gespalten ist, zumal es jedesmal andere Völker mit voneinander verschiedenen Sprachen waren, unter denen die Ful sich... ansiedelten..." sagt KLINGENHEBEN in seiner Einleitung.

Wohl finden sich, namentlich in neueren Werken über das Fulfulde, Hinweise auf dialektische Abweichungen, KLINGENHEBEN aber ist der erste, der durch Aufbau einer allgemein fulischen Lautlehre Dialektvergleichen eine feste Basis gibt. „An Hand der zahlreichen Einzellaute der heutigen Fuldialekte“ sucht KLINGENHEBEN „dasjenige Lautsystem zu ermitteln, das das Ful besaß, bevor es sich in die uns empirisch allein bekannten Dialekte spaltete. Zu diesem Zwecke sucht die Arbeit zunächst im Lautbestande des heutigen Ful das Lehngut von dem echt Fulischen zu scheiden. Sodann sucht sie die als echt fulisch ermittelten Einzellaute auf die ihnen in dem hypothetischen ‚Urful‘ eigentümliche Form zurückzuführen, d. h. das Lautsystem jener hypothetischen Periode der Sprache aufzustellen. Von dieser Basis aus sucht sie dann umgekehrt die sprachgeschichtlichen Wege aufzuweisen, die dieses Lautsystem des ‚Urful‘ bei seiner Entwicklung zu den Lautsystemen der Einzeldialekte eingeschlagen hat.“

Den im Vorworte präzisierten Richtlinien getreu, baut der Verfasser seine Arbeit auf:

1. Der Lautbestand des Ful der Hausastaaten nach dem Befunde bei WESTERMANN.

2. Der Lautbestand des Ful auf Grund unserer sonstigen Quellen.

Vor allem wird in einwandfreier Weise der Lautbestand des Ful festgestellt: Druckfehler, Errata, zweifelhafte Lautdefinitionen in der Literatur werden, durch Vergleichung verschiedener Quellen, geklärt; WESTERMANN z. B. führt in seinem „Handbuch“ (§ 6 ff.) 41 Lauteinheiten, als dem Ful der Hausastaaten eigentümlich, an; demgegenüber stellt KLINGENHEBEN, der auch selbst mit Eingebornen sprachlich gearbeitet hat, 49 von WESTERMANN wohl beobachtete, nicht aber in die Lautlehre aufgenommene Lauteinheiten fest. Kritisch betrachtet, reduzieren sich diese 49 Lauteinheiten nach Ausscheidung der Fremddaute (*k', g', c', s', z',* Varianten *ç' = ɕ', p' = b', 't = d'*), etymologisch gleichwertigen Laute (*j' = ɟ' = c', ɕ = ɕ, v = ɓ, ā = u, õ = o = o, e = e*) und Lautverschmelzungen (*mb, nd, nj, ng*) auf 28 etymologisch selbständige Lauteinheiten. (Siehe S. 51.)

Die Werke von GADEN, TAYLOR, BARBOT, KOELLE, LEITH-ROSS, THOMAS, ARENSDORFF, BARTH u. a. m. werden auf ihre Genauigkeit bzw. Verlässlichkeit in phonetischer Hinsicht geprüft; dabei mußte berücksichtigt werden, daß die verschiedenen Quellen phonetisch durchaus nicht auf der gleichen Höhe stehen, mehrfach einander widersprechen

und zum Teil die phonetischen Schreibungen so inkonsequent durchführen, daß es oft wirkliche Mühe macht, auf den wahren Kern durchzustößen.

3. Die Laute des Urful. Scheidet man, nach Untersuchung der unter fremdem Einfluß stehenden Dialekte, das aufgenommene Lehngut aus, so bleibt ein als echt fulisch hervorzuhebender Kern übrig, der, nach Reduzierung der Varianten und dialektischen Differenzierungen, das Lautsystem des „Urful“ darstellt. Das „Urful“ also ist, im Gegensatz etwa zum „Präful“, wie KLINGENHEBEN eine früher gesprochene Sprache bezeichnet (S. 91), die hypothetische Konstruktion eines Mittelwertes, der als Ausgangspunkt einer Differenzierung in Dialekte angesetzt wird.

4. Die Entwicklung der Einzellaute des Urful in den Dialekten. War das vorige Kapitel gewissermaßen eine Zusammenfassung dessen, was sich aus den in 1. und 2. angestellten Untersuchungen ergibt, nämlich: daß für das „Urful“ 30 „lautliche Atome“, d. i. Lauteinheiten anzusetzen sind (die Nasalverbindungen sind, als zusammengesetzte Laute, hier nicht mitgerechnet), so zeichnet uns das 4. Kapitel in großen Zügen die Wandlungen, die jeder einzelne Laut im Laufe der Entwicklung durchgemacht und wie er sich differenziert hat. Und klar treten dabei die Umrisse der Dialektgebiete hervor: Das Westful scheidet sich vom Ostful und wir erhalten, weitergehend, eine Übersicht über die Gliederung der Ful-Gruppen:

Westful: Ful von Senegambien	FAIDHERBE, GUIRAUDON, GADEN (Poular), BARBOT, KOELLE, XII. C. 6. b
Ful von Futa Ġalon	ARENSDORFF, REICHARDT C. A. L., REICHARDT C. L. KOELLE, XII. C. 6. a
Ful von Masina	CREMER
Ostful: Ful der Hausastaaten	
Ful von Gobir	KOELLE, XII. C. 6. c
Ful von Sokoto	BARTH, KRAUSE, WESTERMANN (Handb., Erz. VII—IX), LEITH-ROSS
Ful von Kano	KOELLE, XII. C. 6. d, WESTERMANN (Erz. I—VI)
Ful von Say	GADEN (Baguirmi, p. 67—70)
Ful von Yola	TAYLOR
Ful von Adamaua	STEANE, STEPHANI, STORBECK
Ful von Bagirmi	GADEN (Baguirmi)

Einer der interessantesten Abschnitte des Buches behandelt die „Permutation“ des Ful³. KLINGENHEBEN sagt: „Da sich der Ausdruck Permutation, wenn er auch an und für sich farblos ist, durch seine Kürze empfiehlt, so werde ich ihn für den im Ful charakteristischen Wechsel (von Frikativen und Explosiven im Singular- und Plural laut von Nomen und Verben) verwenden, ihn dann natürlich aber auch auf die dritte Stufe dieses Wechsels, die Nasalverbindungen, beziehen.“ Auch REICHARDT, Grammar, p. 6, spricht von einer „permutation of consonants“, GUIRAUDON, Manuel, p. 20, von „loi de permutation générale“, LEITH-ROSS, p. 17, „law of permutation“, ebenso GADEN (Baguirmi); im Poular jedoch spricht GADEN von „alternance“. Treffend ist TAYLOR's Terminus „pho-netic chiasmus“, der konsonantische Anlautwechsel, wie P. SCHMIDT, § 114, den singular-pluralischen Wechsel zwischen Verschluß- und Reibelaut nennt, beinhaltet ja tatsächlich einen Chiasmus, indem der Singular der Personenklasse (dem Anlaute nach) dem Plural der Sachenklasse, der Plural der Personenklasse dem Singular der Sachenklasse gleichgesetzt wird (vgl. auch: CZERMAK, „Zum konsonantischen Anlautwechsel in den Sprachen des Sudan“ in der Festschrift für P. SCHMIDT). Die Nasalverbindungen, die wir im Singular der „Größen“- und im Plural der „Kleinheits“-Klasse, permutiert mit Explosiven, finden, stellen die dritte, nur mehr bei stimmhaften Lauten (siehe oben) allgemeine Stufe des Anlautwechsels dar; gestützt auf das tatsächliche Vorkommen stimmloser Nasalverbindungen

³ Siehe auch KLINGENHEBEN, Die Präfixklassen des Ful. ZFES. XIV, S. 189—222, 290—315.

im Ful von Masina (*mpatva* Pferd, *nten* Fleisch u. a., S. 76) im Gegensatz zu den nasallosen Formen der anderen Dialekte setzt KLINGENHERBEN für das Urfül eine durchgehend, für stimmhafte, stimmlose und (im Urfül nur stimmhafte) Kehlverschlußlaute, nasale Permutationsstufe auf (S. 121). Diese dritte Permutationsstufe vereinfacht sich, wie aufgezeigt wird, in den einzelnen Dialekten durch Wegfallen der stimmlosen Nasalverbindungen, die Permutationsreihen andererseits komplizieren sich durch Ineinanderfließen verschiedener Reihen und durch Analogiebildungen. Den Abschluß des 4. Kapitels bildet eine Liste: Urfülische Entsprechungen heute identischer Laute, die, in übersichtlicher Form und mit Hinweisen auf die jeweiligen Paragraphen, einen Index abgibt.

5. **Systematische Zusammenstellung der vorgekommenen Lautveränderungen.** Das letzte Kapitel zeigt uns, nach einer allgemeinen Einleitung über Gründe und Ursachen von Lautveränderungen (nach BROCKELMANN, WACHSLEB, S. 121 ff. u. a.), Fälle von Lautverschiebung, Assimilation, durch Wort- und Silbenton bedingte Erscheinungen, Dissimilation, Metathesis, Funktionsvertauschung und Analogiebildungen, Erscheinungen, die auch in der allgemeinen Linguistik Interesse beanspruchen.

Wenn KLINGENHERBEN sagt, daß Formen wie *foŋgo* (Ufer) gegenüber *toŋgo* auf die nahe akustische Verwandtschaft von *f* und *t* (vgl. russ. *Фегор* und griech. *Γεδονγορ*) zurückführt, so zeigt dieses aus vielen herausgegriffene Beispiel, daß sein Werk nicht nur dem Fulfido-Spezialisten eine wahre Fundgrube lautlicher Erklärungen bedeutet, daß seine Arbeit vielmehr auch vom Standpunkte der allgemein vergleichenden Linguistik aus interessant ist, und besonders vom Afrikanisten, als Vermittlerin einer Übersicht über die sprachliche Gliederung der Ful-Gebiete, wärmstens zu begrüßen ist.

M. K. FEICHTNER — Wien.

Stutzer Otto. *Streifzüge eines Geologen im Gebiet der Goajira-Indianer, Kolumbien.* 154 SS., 32 Taf., 1 Karte. DIETRICH REIMER, Berlin 1927. Preis geb. Mk. 12.—.

Als Geologe hat Verfasser die Goajira-Halbinsel im Auftrage der kolumbianischen Regierung durchzogen, um vor allem die Wasserverhältnisse und Ölmöglichkeiten jenes Gebietes zu untersuchen. Sein Bericht ist in erster Linie eine Reiseschilderung, die ein Bild der Landschaft und des Lebens auf der Goajira geben will. Dank einer gewissenhaften Beobachtung und präzisen Ausdrucksweise wird dieses Ziel beim Leser erreicht und ihm ein klarer Einblick in die dortigen Verhältnisse ermöglicht. Die zahlreichen Bildbeigaben sind vor allem für den Ethnologen wertvoll; denn Bildmaterial von den Goajira-Indianern findet sich nur spärlich. Diesen Eingebornen selber wird ein besonderes Kapitel gewidmet; doch will dasselbe mehr eine Zusammenstellung der von SIMONS (*An Exploration of the Goajira Peninsula*, London 1885) und der von den dortselbst tätigen Kapuzinern gesammelten Beobachtungen sein, welcher eigene Erkundigungen und Erfahrungen unseres Verfassers als Ergänzung beigegeben sind. Mit gerechtem Urteil wird die Tätigkeit der genannten Missionare bei den Eingebornen als vorteilhaft für diese letzteren selber und für die kolumbianische Republik überhaupt gewürdigt. Vornehme Sachlichkeit zeichnet das ganze Werk aus.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Taylor Griffith. *Environment and Race. A Study of the Evolution, Migration, Settlement and Status of the Races of Man.* XV + 354 pp., 8-vo, with 93 figures in the text and 6 plates. Oxford University Press. London: HUMPHREY MILFORD, 1927. Price 21 s.

The author here discusses various problems about which he has already written, especially in their bearing upon Australia, from the standpoint of a geologist and meteorologist; but in the present volume the field of inquiry is surveyed anew and extended, and the problems dealt with are brought into harmony by the use of anthropological data

derived from original as well as other recent investigations. The book should appeal primarily to physical anthropologists and geologists, and is therefore only briefly mentioned here; but the ethnologist also will find much in it to stimulate him. The results of the study may be summed up in the author's own words: "We have seen that racial evolution probably depended chiefly upon greatly varying climatic stimuli" (p. 377).

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

Hocart A. M. *Kingship*. X+250 pp., 8-vo, with 18 illus. Oxford University Press. London: HUMPHREY MILFORD, 1927. Price 12/6 net.

This is a study which well merits attention. The author is fully aware that the novelty of many of the opinions expressed by him will arouse criticism, but he believes that in this way he will be rendering a better service to ethnology than if he were content merely to follow in the beaten track. Actually there are many novel opinions in the book, not every one of which can be accepted unreservedly as valid.

Mr. HOCART deals here with a complexity of problems which find a concrete manifestation in the occurrence of the kingship very widely over the world. He attempts to prove that conceptions of this kind do not constitute an unrelated series of ideas, but that both within themselves and together with many apparently extraneous notions they reflect an inner organic unity, with one fundamental feature; and this fundamental feature he terms *divine kingship*. As a working hypothesis he assumes two premises: (a), social manifestations in their conception go back to one single source. Convergent development is thus not accepted; (b), the king, generally speaking, is the sun deity. The first premise is adopted simply as the most natural and obvious, but the second appears to the author as a proposition which must be demonstrated, and through chapter after chapter he brings together and accumulates the arguments in favour of it, so that at the end of the book he represents as morally certain this proposition which he had assumed in the beginning. He terms his method of work the linguistic, since he proceeds by analysing the concrete manifestations into their fundamental elements and comparing these with one another, just as the linguists analyse languages into their word-roots.

The field over which the author extends his survey of facts consists mainly in the Indo-Germanic peoples, and sometimes also the ancient Egyptians; and yet, e. g., the pre-columbian civilizations of Central America, who are not mentioned at all, would have afforded many valuable and intensive insights into the problem. That in every chapter the Fiji Islanders are also examined as witnesses for the crown may be regarded as due to a personal predilection on the part of the author rather than as a strictly permissible method.

The scope of the study may best be indicated by running through the contents of the book from back to front. Originally the deity was something impersonal, after the style of a platonic conception. Fire, the sun, &c., were visible forms of manifestation of this immaterial godhead. The sun is related by marriage with the deity Earth. Another analogous manifestation of the deity and its matrimonial relation is the king and his queen. Thus king = (sun) god; queen = (earth) goddess. By virtue of this identity the king can cause the sun to "stand still" (cf. Joshua). The idea of the creation of the world takes its origin from the original (human) sacrifice. The altar and the offering denote the universe, heaven and earth (king and queen), so that the tombs of the king are not only symbols of remembrance, but also actual burial chambers of the whole fortunes of the tribe. The burial mound (cairn) is the earth. Therefore the priests (sun and stars) circle round the mound at the death ceremony. Just as the sun ascends high in the sky without support, so can the king, just because he is the sun, raise himself into the air (levitation and *actio in distans* as "miracle" sign). Initiation is in its origin nothing else than a coronation through which the prerogative of the individual is extended to the community, by virtue of the equation king = man *katexochen*. From this and the other equation king = sun deity is explained the *plural majestatis* of kings and priests, since the king was originally priest.

The subordinates of the king (officials, minor priests) were lesser deities. The marriage of the king is the marriage of the sun with the earth. The coronation of the king appears to indicate his deification, which as a ceremony contains the following essential elements: Preparation, triumph (over demons?), instruction and vows, investment, communion,unction, transference of the royal insignia, triumphal procession. The king partakes of the immortal-making food of the gods (ambrosia). The king (= sun god) is the last source of law and custom. The king influences without visible action fertility and harvest, and heals disease. The enemies of the king are the enemies of the deity. In short - the king is the sun god.

The elaboration and more detailed arguments in favour of all these propositions may be studied by every reader for himself in Mr. Hocart's ingenious work.

A few critical remarks may now be offered. The author, as he expressly states, does not wish to reveal the origin of religion as such, for there is no such origin (?), but only the origin of a religious belief. If I understand him aright, this belief has arisen out of the concrete manifestation of a king or chief through the idea of a reciprocal connection in theory and fact between the king and the sun. The author says: "The earliest known religion is a belief in the divinity of kings" (p. 7). The existence of the king was thus the earlier in the realm of fact. But what if the religious belief is earlier than the king, as indeed it actually is? The most primitive peoples have no chiefs, in HOCART's sense of the word, but they do have an intensive belief in a deity. If however this belief in a deity is only another form of the belief dealt with by HOCART, and one can therefore maintain with him a single origin of cultures, how then did the change from the older to the younger form of belief come about? The author should have taken account of this problem as well. That he does not do so, and does not refer at all to the beliefs of the most primitive peoples, appears to me the chief defect of his book. The whole scheme of his argument - if it is correct, which only a series of detailed studies can show - is valid only for a people with a king. To take account of practically only the Indo-Germanic peoples in so far-reaching a problem is a serious undertaking for a modern ethnologist.

Even with the best will one cannot always agree with the author's demonstration of details, especially where too much is demonstrated. On p. 147 he takes the two following premises from the mythology of the Kurnai: (1), *emu* = mother of god; (2), *emu* = mother of those being initiated at puberty. From this he concludes mathematically: therefore the initiated = god. This should not be; according to the logic of primitive peoples a mother does not always have identical sons. We have ample illustration to the contrary⁴. The sentence cited on p. 35 from Genesis proves nothing about the point under consideration, for Joseph at that time was not a king, but a servant, as the text expressly states.

In general, the author has not spoken badly of the Catholic theology. One is pleasantly affected to note that he separates the Christian spirit from the liturgical forms, and refers only the latter back to previous conceptions. Orthodox theology can therefore derive much stimulus from this book. But the author should have made a more intensive study of the theological specialist publications. The relations between Christianity and Buddhism discussed by him have been denied by such eminent scholars of Buddhism as OLDENBERG, HARDY, DAHLMANN, VON SCHRÖDER, WINDISCH, &c.

F. GEORGE HÖLTKER, S. V. D.

Jewitt John. *Makwinna's Gefangenener.* Meine Abenteuer und Leiden bei den Indianern am Nutkasund. Aus dem Englischen übersetzt und bearbeitet von A. JACOBI. Sammlung „Alte Reisen und Abenteuer“, Bd. 19,

⁴ E. g., in the mythology of the Tuareg, the Pleiades are the seven daughters of the night. But there are only six girls and one boy! (H. DUVEYRIER, *Les Touareg du Nord*, Paris, 1864, p. 423 ff.)

158 SS., 13 Abb., 11 Taf., Klein-Oktav. Preis Mk. 2.80. BROCKHAUS, Leipzig 1927.

Nach einer vom Herausgeber gebotenen allgemeinen Orientierung über die Vancouver-Insel und ihre Bewohner schildert JEWITT seine erste Begegnung mit den Eingebornen an der Nordwestküste Amerikas im März 1803, seine Aufnahme bei denselben und sein allmähliches Einleben in den Stamm, von dem er zurückgehalten wurde. Auf Anregung seines Schicksalsgenossen THOMPSON beginnt er mit der Führung eines Tagebuches. Auf diese Art wurden die wertvollen Beobachtungen des genannten Gefangenen erhalten und können jetzt ausgewertet werden. Auffälligerweise sind die von JEWITT geschilderten Indianerstämme an der Westküste von Groß-Vancouver nicht ausreichend genug untersucht worden; obwohl gerade hier sehr häufige Berührungen mit Europäern stattgefunden hatten. Die reichhaltigen Tafeln und Zeichnungen sind gut gewählt.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Johnson Martin. *Mit dem Kurbelkasten bei den Menschenfressern.* Abenteuer auf den Neuen Hebriden. Sammlung „Reisen und Abenteuer“, Nr. 40. 158 SS., 19 Abb., 2 Karten, Klein-Oktav. Preis Mk. 2.80. BROCKHAUS, Leipzig 1927.

Den Weg nachgehend, den einst SPEISER eingeschlagen, besucht Verfasser, nur von seiner Gattin begleitet, die Malekula-Insel. Er schildert die allgemeinen Schwierigkeiten seines Unternehmens sowie wichtige Teile aus dem Leben und Treiben der Eingebornen. Auch den „Zwergen von Espiritu Santo“ gilt sein Besuch. Endlich verdient das Kapitel: Der Weiße in der Südsee die Beachtung der Europäer, denn die Entvölkerung der dortigen Inselwelt schreitet rasend schnell voran. Die Darstellung ist lebendig und reichhaltig.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Wheeler Gerald Camden. *Mono-Alu Folklore* (Bougainville Strait, Western Solomon Islands). GEORGE ROUTLEDGE & SONS, London, 1926. XV + 396 pp.

As one of the members of the so successful "Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Straits", Mr. G. C. WHEELER, together with the late Dr. W. H. R. RIVERS and Mr. A. M. HOCART, spent some time in the years 1908—1909 on Treasury (Mono) Island, one of the three larger islands of Bougainville Strait. His object was to investigate the language, religion and customs, but especially the ancient traditions, myths and songs of the mixed Papuo-Melanesian population living there, and on the basis of the knowledge thus acquired to trace out the distribution of the specially characteristic features of Papuo-Melanesian and to some extent also of Indonesian mythology.

In restricting himself to a district already geographically defined, the author was wise, as this permitted all the more readily of a thorough intensive investigation. To this must be added also the restriction of subject: for while one of the purposes of the expedition was to enrich the linguistic and ethnological material available for study, yet the recording of connected texts and narratives remained its principal object, since, as the author himself says, "the folk-tales may give one more opening into the speech and some of the ideas and culture-elements of the people" (p. X). The inclusion of the neighbouring Shortland Islands Alu and Fauru in a special investigation could therefore have been all the more readily omitted, as in consequence of the extermination and expulsion of the old non-Melanesian population the present inhabitants of these islands do not differ fundamentally either in language or in culture from the Mono people.

The present work, which shows a vigorous conception and great special knowledge of the subject, contains a complete series of recorded texts — many of which have already been published separately in various German, Austrian, English and French journals, — together with a very ample Mono-English vocabulary and a somewhat less detailed gram-

matical sketch. The value of the material collected here is appreciably increased by a very carefully compiled ethnological and linguistic commentary. While, however, the connections with Indonesian-Melanesian and "Papuan" mythology are carefully traced out, there are no references to the corresponding motives in Polynesian mythology.

After a short survey of the linguistic and cultural relations of Bougainville Strait, the author passes on to a methodical discussion of comparative mythology along the lines of historical research, even though, obviously under the influence of OSWALD SPENGLER, he maintains that historical ethnology is not able to solve problems of origin. "Our aim", he says (p. XIV) "can only be to trace processes of change, not to seek first beginnings". The a priori of this arbitrary limitation is incomprehensible unless we assume on the part of the author a fairly wide ignorance of the methods of cultural history in anthropology and an adherence to the subjective epistemology inaugurated by SPENGLER. For while, in the purely theoretical sense, neither ethnology nor linguistics can point back to an absolute first stage, yet in the great majority of cases what can with the aid of different criteria be recognised as the oldest form of an implement, an idea, &c., may be so near the original form as to be practically coincident with it. But philosophical subjectivity indicates philosophical shortcircuit: its substance is a philosophy of culture which has set up question of origin as hypothetical. Apparently SPENGLER retains the confidence of specialists in England longer than elsewhere, for WHEELER is not the only one there who during the last few years has adhered more or less rigidly to SPENGLER's philosophy of life and culture. Ethnologists however should make it clear to themselves whether they are dealing with the history of culture or with its philosophy.

In order to convey at least some notion of the abundance and significance of the material comprised in the different myths, a short reproduction of the list of contents is here given: A. Origins of Natural Objects, Origins, Wanderings and Changes of Culture Elements; B. Taro; C. Women not of human origin; D. Animals, Higher Animal Beings; E. Snakes, &c.; F. Sexualia; G. Cannibalism; H. Journeys to Ogres; K. Journeys outside the World of Man; M. Actual Happenings.

Very interesting on account of his high antiquity and the attributes with which he is endowed is the old culture hero *Bego-Ianutanu*, "the highest supernatural being in the Mono-Alu Folklore" (p. 8), whose creative powers appear to have been long ago characterised by the name of *Ianutana* (creator). Only in later times do we find the fusion of *Bego*, who probably also took on the features of a tribal father, with *Tua*, the male sex totem.

WHEELER is obviously on the wrong track when, in contrast to THURNWALD and P. W. SCHMIDT, he maintains that the Mono-Alu people have no astral mythology. It is just in the different myths and practices relating to a journey to the land of the dead, which in the stories of the natives at present may always be a neighbouring island, that the astral-mythological character is so obvious. The fact that this may no longer be known in detail to the Mono people, which is WHEELER's objection, is however no ground to the contrary⁵.

The obvious affinities found in certain instances with *Telei*, a Papuan language of South Bougainville, are remarkable⁶. Thus the linguistical related forms *manua* (Mono), i. e. the eagle, *monko* (Molafe) and *moruku* (Telei) in all three regions denote the same totem. The use of a prefixed genitive construction (*bataja ulina*, *bataja ifana*, &c.) as in all Papuan languages, indicates the strong influence of Papuan, i. e. non-Melanesian, speech on the Melanesian language of Mono; and so do the lack of a dual and a trial. The possessives is formed by suffixing: Sing.: *gu*, 2. *ng*, 3. *-ha*. Plur.: I incl., *-ra*; excl., *-mang*; 2. *-mia*; 3. *-ria*; the final consonant sound, as in the neighbouring languages of South Bougainville, i. e. Telei, Nasioi, Koromira, is entirely absent, apart from the single guttural nasal *n*. While RIMBE, GUPPY and others consider the Mono language as be-

⁵ ROSALIND MOSS, *The Life after Death in Oceania*, Oxford 1925, p. 7 ff., 19 ff.

⁶ It is not quite clear why WHEELER uses the term *Buim* which has been brought by missionaries from Alu to South Bougainville, instead of the native name *Telei*.

longing to the northern group of the Solomon Island languages, there appears to be, in consequence of the material now published by WHEELER, a connection with the central and the southern groups, most probably a middle position in the group including the Melanesian and the Polynesian languages. With this would seem to agree the appearance of the consonant *f*, which in Melanesian is further known only in Florida, Bogutu on Ysabel, Vaturana in Guadalcanal, Fiu, Bonbatana and some of the New Hebrides languages⁷.

It is not possible for us in the space at our disposal to go more thoroughly into WHEELER's work, which will be of far-reaching importance for the study of Melanesian cultural and linguistic relations. In this connection we can heartily recommend it.

FRIEDRICH FLOR—Vienna.

Alba C., M. M. *Etnología y población histórica de Panamá*. 22 pp., 1 mapa. Panamá, Imprenta Nacional 1928.

Este folleto forma un capítulo aparte de la Geografía Descriptiva de la República de Panamá, que su autor tiene en preparación todavía. Basándose en los cronistas, traza los límites de los dominios de tantos y tantos caciques y presenta un mapa del istmo de Panamá muy instructivo indicativo de los lugares en que habitaban los diversos jefes indígenas al tiempo de la Conquista. La obra completa anunciada promete importantes resultados de investigación.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Weninger Josef. *Eine morphologische-anthropologische Studie*. Durchgeführt an 100 westafrikanischen Negeren, als Beitrag zur Anthropologie von Afrika. 182 SS., 1 Karte, 18 Textabb., 60 Taf. Quart. Im Verlag der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1927.

Das vorliegende Werk ist der erste Band der Serie A: Physische Anthropologie aus dem „RUDOLF POECH's Nachlaß, mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien herausgegeben von der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“. Kurz vor seinem leider zu früh erfolgten Ableben am 4. März 1921 hatte POECH, der Begründer der Anthropologie als Lehrfach an der Universität in Wien, der Akademie der Wissenschaften die Hälfte seines Vermögens testamentarisch vermacht, damit aus diesen Mitteln die Bearbeitung und Veröffentlichung seines wissenschaftlichen Nachlasses bestritten würde. Über seine Forschungsreisen in Australien und Neuguinea (1904—1906) sowie in Südafrika (1907—1909) hatte er selber nur allgemeine Berichte niedergelegt; seine handschriftlichen Aufzeichnungen und verschiedenartigen Materialien fanden sich wohlverwahrt in einigen Instituten Wiens. Der Weltkrieg hatte ihn nicht nur an der Auswertung seiner Forschungsergebnisse behindert; er stellte ihm überdies noch neue Aufgaben besonderer Art. Diesen durfte ein Anthropologe nicht ausweichen: bot sich doch die denkbar günstigste Gelegenheit, in den Lagern der außereuropäischen Kriegsgefangenen nicht allein eine reiche Auswahl von Vertretern der verschiedensten Rassen und Stämme der somatologischen Bestimmung zuzuführen, ja sogar unbehindert der reichhaltigen Hilfsmittel unter günstigen Arbeitsbedingungen sich zu bedienen, wie dergleichen dem Forscher draußen im Felde wohl nur äußerst selten zur Verfügung stehen. Und was die ganz außerordentlichen Umstände an Arbeitsmöglichkeiten ihm beschert hatten, das nützte POECH in nachahmungswerter Weise bestens aus. Von ihm wurden, in Verbindung mit seinem Stabe von Schülern und Mitarbeitern, in vierjähriger, angestrengter Tätigkeit, einige 7000 passende Individuen, welche sich in den österreichisch-ungarischen sowie in den deutschen Kriegsgefangenenlagern befanden, nach einheitlichem Arbeitsplane für die anthropologische

⁷ Cf. P. W. SCHMIDT, Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde, Heidelberg 1926, p. 142; id. Über das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander, 1899; S. H. RAY, A Comparative Study of the Melanesian Island Languages, 1926, p. 584 and passim.

Untersuchung ausgewählt, wie eine solche in diesem Umfange an dem gezwungenen Nebeneinander sehr verschiedenartiger Menschengruppen bisher noch nie versucht worden ist. Doch bevor mit der Auswertung so vieler Resultate eifrigster Sammelarbeit begonnen werden konnte, setzte der unerbittliche Tod der fleißigen Forschartätigkeit POEHL'S ein vorzeitiges Ende. Für die Bearbeitung des verschiedenartigen Materials — somatologische, anthropologische, prähistorische und linguistische Beobachtungen und Studien sind es vor allem — hatte er selber noch in seinem Testamente die geeignetsten Fachleute namhaft gemacht; dieselben entstammen zumeist dem Kreise der ihm nächststehenden Schüler.

Infolge der ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse der letzten Jahre und der Entwertung der testamentarisch zugesagten Verlassenschaft, vermochte die Akademie der Wissenschaften in Wien erst kürzlich die Wege zur Verarbeitung und Herausgabe der wissenschaftlichen Materialien zu bahnen: Die Anthropologische Gesellschaft in Wien ist damit betraut worden, letztere in zwei gleichmäßig ausgestattete Serien zu ordnen und unter Berücksichtigung der verfügbaren Mittel dem Druck zu übergeben. Als erster Band aus der Serie I: „Physische Anthropologie“ erschien die hier zu erörternde Studie; in die Serie II sollen vor allem die ethnographischen Beobachtungen zusammengefaßt werden. Dieses Werk legt sowohl — hier sei dies bereits ausgesprochen — für die vorbildliche Gewissenhaftigkeit bei der Arbeit und für die Gediegenheit der Untersuchungsmethode des Meisters selber und seiner Schüler, als auch für die aufrichtige Verehrung des Herausgebers gegenüber seinem hochgeschätzten Lehrer und Vorgänger auf der gleichen Lehrkanzel, wie endlich für die überaus dankenswerten Bemühungen der Akademie der Wissenschaften in Wien um Zugänglichmachung der bisher verwahrten Schätze ein kaum zu überbietendes Urteil ab.

Nur dann wird man der vorliegenden Arbeit die richtige Beurteilung zukommen lassen, wenn man das von ihr angestrebte Ziel nie aus den Augen verliert: Sie will eine **morphologische-anthropologische Studie** sein, also vor allem eine Arbeitsmethode deskriptiven Charakters entwickeln, für welche die 100 westafrikanischen Neger, man könnte fast sagen, zufällig als Materialobjekt dienen. Daß eben diese Rassen-Gruppe aus den reichhaltigen, in Kriegsgefangenenlagern durchgeführten Beobachtungen ausgewählt worden ist, bleibt dem Umstande zu danken, daß die beabsichtigte Analyse der Weichteile des Gesichtes gerade bei den „Schwarzen“ mit größerer Leichtigkeit sich durchführen ließ.

Im ersten Teile (S. 1–16) sind mit erforderlicher Genauigkeit alle Hinweise auf die Gewinnung des Materials, ferner auf die Personalien der untersuchten Individuen und ihre Stammeszugehörigkeit, endlich auf die angewandten somatometrischen und photographischen Methoden niedergelegt. Was die letztere anbelangt, so wird dieselbe heutigentags in unserer Wissenschaft sehr bevorzugt, und zwar als Gesichtsaufnahmen in den drei Normen. Im vorliegenden Werke erscheint das Bild in $\frac{1}{2}$ der natürlichen Größe, und zwar ausnahmslos von sämtlichen 100 Westafrikanern in genannter „Eindrittelseitenaufnahme“ auf sehr klar ausgeführten Tafeln. Mit dieser überaus wertvollen Beigabe erreicht der Verfasser seine besonderen Absichten beim Leser: er will ihn zum „morphologischen Sehen“ anleiten, er will dem Anthropologen zeigen, was alles aus den einzelnen Gesichtsteilen und -merkmalen herausgeholt und in systematischer Anordnung zu einer genauen Beschreibung vereinigt werden soll.

Die zur Untersuchung gelangten Individuen entstammen sämtlich dem französischen Westafrika, müssen aber mehreren Stämmen zugewiesen werden. Infolgedessen fällt die numerische Beteiligung an der jeweiligen Stammesgruppe bisweilen sehr spärlich aus; doch rechtfertigt sich deren gesonderte Behandlung unter Hinweis auf das bisher völlige Fehlen derartiger Einzelbeschreibungen von einem in etwa seltenen Material. Aus mehreren Stämmen fanden sich überdies nur je ein einziger, bisweilen auch bis zu vier Vertreter; sie alle, insgesamt 30 Individuen, wurden zu einer „Sammelgruppe“ vereinigt. Dieses Vorgehen hält Verfasser deshalb für statthaft, weil „der Vergleich der statistischen Resultate über die einzelnen somatometrischen Merkmale der Stämme und der Sammelgruppe... geringe Unterschiede zeigt“. Nicht genug damit, sind bei Beobachtung und Verarbeitung der somatometrischen und der morphologischen Merkmale sowohl der einzelnen Stammes-

gruppen als auch der letztgenannten Sammelgruppe auffälligerweise die Übereinstimmungen mit solch enger Annäherung ausgefallen, daß der Gedanke, „unsere 100 westafrikanischen Neger auch als eine einzige gemeinsame Gruppe aufzufassen und sie auch als solche zu verarbeiten“, sich förmlich aufdrängte. Die Berechtigung zu einem derartigen Zusammenschluß ist deshalb methodisch zulässig, weil ja die Maße und Merkmale der einzelnen Stammesgruppen für eine Sonderbetrachtung überall freigehalten wurden. Die Verwertung der mannigfaltigen Resultate zu vergleichenden Studien hat Verfasser selber bereits angeregt durch Einschalten der bei fremden Rassengruppen erarbeiteten Beobachtungen.

Dem Ziele des vorliegenden Werkes entsprechend, hat der zweite Teil (S. 17—182) einen weit größeren Umfang erreicht. Man könnte denselben am besten ausgeben als die teilweise Erweiterung und allseitige praktische Anwendung der Methode, welche Verfasser bereits in seinen „Leitlinien...“⁸ niedergelegt hatte. Hier beginnt nämlich ein Zergliedern und Isolieren der einzelnen Merkmalkomplexe, wie solches Vorgehen in der Anthropologie zum erstenmal versucht worden ist. Damit will ich nicht sagen, daß andere Anthropologen nicht schon vorher auf gleichen Wegen gewandelt sind; — erinnert sei an SARASIN und EUGEN FISCHER — unser Verfasser hat aber unstreitig eine solche Analyse zum höchsten gesteigert.

Mit Übergehung der reichhaltigen Einzelkapitel verweise ich auf die prinzipielle Begründung weitestgehender Zergliederung der Gesichtswerteile. Unterliegt es doch keinem Zweifel, daß direkte Maße zwar am knöchernen Schädel mit großer Genauigkeit abgehoben werden können, daß aber die Maße am Lebenden von der jeweiligen Entwicklung der Weichteile bzw. der sie aufbauenden verschiedenen Gewebe bedingt werden. Weil nun letztere nicht allein individuellen Schwankungen, beispielsweise infolge verschiedener Ernährungsbedingungen, unterworfen sind, sondern unabweislich zu Sondergestaltungen bei einzelnen Rassen geworden sind, erhält der Beobachter nur dann ein genaues Bild vom Lebenden, wenn die metrischen Resultate mit einer ausführlichen deskriptiven Analyse der Weichteile sich verbinden; Zahlen allein sagen viel zu wenig über die morphologische Ausbildung des Gesichtes.

Mit dieser Forderung nach ausgedehnter Zergliederung der Merkmalkomplexe wird gleichzeitig der individualisierenden Beschreibung aller gewonnenen Resultate bei einer bestimmten Rassengruppe das Wort geredet. Erst bei solchem Vorgehen tritt die unendliche Mannigfaltigkeit der zahlreichen Rassengruppen in das rechte Licht und das Unterschiedliche erhält seinen Ausdruck durch das Wort. Selbstverständlich darf die deskriptive Anthropologie sich nicht ins Uferlose verlieren; wie seinerzeit singuläre Versuche zu möglichster Reichhaltigkeit der metrischen Untersuchung. Aber auf diesem Gebiete richtet die beschränkte Eigenart des Objektes selber die letzten Grenzen auf. Dafür aber wird meines Erachtens schon in allernächster Zukunft der anatomische Zusammenhang gewisser Merkmalkomplexe lauter nach Erklärung und Bestimmung rufen. Immerhin: wenn einmal die feine Formanalyse nach weitgehender Durchführung bei vielen Rassengruppen ihre Resultate zeitigt haben sollte, dann mögen sich vielleicht wie von selber die Methoden zur Systematisierung des deskriptiven Arbeitens ergeben.

Als erster hat nun unser Verfasser, den Spuren POECH's folgend, diesen neuen Weg zur methodischen Analyse gezeigt; viele werden ihm dankbar sein und an deren weiterer Ausgestaltung mithelfen. Daß man auf diese Veröffentlichung, welche die Wiener Akademie der Wissenschaften in schätzenswerter Weise ermöglicht hat, schön wartete, erhellt aus der Abhandlung von S. WEISSENBERG: *Ohr und Gesicht*; er hat darin auf das Verhältnis von Jochbogengegend und Tragus in seiner physiognomischen Bedeutung hingewiesen. „Ich zögerte jedoch, wie er schreibt, mit der Veröffentlichung, da ich wegen seiner Handlichkeit [= des weiter unten beschriebenen Merkmals] beständig hoffte, es noch irgendwo erwähnt zu finden, was aber bis jetzt nicht geschah.“ Weil

⁸ WENINGER und HELLA POECH: Leitlinien zur Beobachtung der somatischen Merkmale des Kopfes und Gesichtes am Menschen. Mitteil. der Anthropolog. Ges. in Wien, Bd. 54, S. 231—270.

merkwürdigerweise seine Arbeit gleichzeitig mit dem vorliegenden Werke im Druck sich befand, konnte er noch folgende Äußerung sich gestatten, unter Hinweis auf die oben genannten, im Kriegsgefangenenlager angestellten Beobachtungen: „Es handelt sich dabei [— bei den Gesichtsformen in Face-Ansicht] um die allgemeine Konfiguration des Gesichtes und zugleich dort das Verhältnis zwischen Ohr und Gesichtsform in die Augen springend ist, wurde es weder von Porch noch von anderen Beobachtern bis jetzt scheinbar weder bemerkt noch notiert“. Hier also schon ein Beitrag zur Erweiterung der im vorliegenden Werke gebotenen Formanalyse; mögen weitere folgen.

Die Größen- und Formverhältnisse des Körpers und seiner einzelnen Abschnitte erfahren gleicherweise eine gründliche Durcharbeitung. Als sehr vorteilhaft ist die Einbeziehung zahlreicher Vergleiche mit anderen Rassengruppen zu begrüßen; welcher Umstand den bei unseren Negern gewonnenen Resultaten mehr Plastik und Anschaulichkeit verleiht. Nicht selten wird auf die Verschiedenheit der Meßtechnik bei anderen Autoren und auf die Mängel, wie solche beim Abheben einzelner Maße sich herausstellen, berechtigterweise hingewiesen. Eben dieses Kapitel zeugt von großem Fleiß, wie er bei Heranziehung und Verwertung der Beobachtungen anderer Forscher aufgewandt wurde.

Mit der starken Betonung und muster-gültigen Durchführung der feinen Formanalyse von Merkmalkomplexen des Gesichtes hat Verfasser der deskriptiven Anthropologie neue Wege vorgezeichnet; darin liegt das bleibende Verdienst dieses Werkes. Möchte es gelingen, das noch übrige anthropologische und ethnographische Material aus dem Nachlaß Porch's baldigst der wissenschaftlichen Verwertung zugänglich zu machen.

P. MARTIN GUSINDE, S. V. D.

Mittler Theodor, P., S. V. D. *Chinesische Grammatik*. Einführung in die Umgangssprache. Mit besonderer Berücksichtigung der Schantungssprache. XXXVII + 515 SS. Yenchowfu (Shantung) 1927. Druck und Verlag der Katholischen Mission.

Der „alte H. ssen“ war seit langem nicht mehr zu haben und wurde dringend vermißt, zumal auch die Grammatik von O. J. von L. L. L. in neuer Auflage erschien. P. Mittler hat nun diesen Mangel abgeholfen. Der Deutsche, der nach China fährt, kann sich wenigstens wieder eine deutsch-chinesische Grammatik kaufen. Die neue Grammatik hat vor der alten zweifellos viel voraus. An die Stelle der so entsetzlich langweiligen Übungssätze sind hübsche Erzählungen und wirklich praktische Übungsstücke getreten. Ferner: die Umschrift steht jetzt unmittelbar unter dem chinesischen Zeichen, so daß der Lernende nicht mehr mit Augen und Fingern herumwandern muß, um für das chinesische Zeichen die entsprechende Umschrift zu finden. Und, last not least: die Vokabeln (vorläufig allerdings nur die Vokabeln) haben die Tonbezeichnung bei sich. Diese Tatsache, die gewiß einen gewaltigen Fortschritt bedeutet, registrieren wir gerne und wir wollen es dem Herrn Verfasser bzw. seinen Helfern (er selber beherrscht die Töne nicht) verzeihen, wenn er uns zumutet, sogar noch einen fünften Ton für die Schantungssprache zu erlernen. Das müssen wir allerdings entschieden ablehnen. Denn einen fünften Ton gibt es im ganzen Norden, auch in Schantung, nicht mehr. An dessen Stelle ist im Norden der erste und der zweite Ton getreten (*shung-ping* oder *hia-ping*), in seltenen Fällen der vierte, in ganz seltenen der dritte. Der Herr Verfasser wolle es uns verzeihen, wenn wir ihm das aus seiner eigenen Grammatik nachweisen. Überall da nämlich, wo Ton 5 zu Ton 2 (*hia-ping*) wird, hat der Verfasser schon Ton 2 dafür eingesetzt. Das ist geschehen bei den Nummern 17, 23, 80, 142, 164 (*sche* in *sche²-dsü*), 286, 363, 374 (*dschuo²*), 400, 419, 428, 522, 533 (*biä* in *ü-biä*), 643, 644, 722, 775 (hier muß allerdings Ton 3 stehen, denn *huei*, das Ton 5 hatte, hat jetzt nicht Ton 2, sondern Ton 3), 864, 904, 907, 1031, 1061, 1080, 1107, 1187, 1194, 1343, 1361, 1406, 1408, 1443 (*dsüio* in *tchi-dsüio*), 1453, 1462, 1468 (hier wird übrigens Ton 5 nicht zu Ton 2, sondern zu Ton 4), 1486, 1556,

^o Anthropologischer Anzeiger, IV, Heft 3, S. 192. Stuttgart 1927.

1559, 1574, 1601, 1633 (*da* in *Bee-da*). All diese Nummern hatten ursprünglich Ton 5. Sogar dort, wo der Ton 5 zu Ton 4 wird (in etwa einem Dutzend von Fällen), hat man hier und da schon ganz richtig Ton 4 für Ton 5 eingesetzt, z. B. Nr. 1608. Der Lernende braucht nun nur überall dort, wo Ton 5 noch steht, Ton 1 einzusetzen und alles ist in Ordnung. Einige Nummern, die angeblich Ton 5 haben sollen, haben allerdings immer schon Ton 1 gehabt, z. B. (Kleid) in *sheng-i* (Nr. 498). Und an einigen Stellen hat man sogar Ton 1 für Ton 5 ganz richtig eingesetzt. Die beiden letzteren Tatsachen sind wohl der beste Beweis dafür, daß dort, wo Ton 5 noch steht, Ton 1 einzusetzen ist. Also mit dem fünften Ton ist es in Schantung nichts, obwohl wir gerne zugeben, daß statt des Endkonsonanten (*k, p, t*), der ursprünglich mit dem fünften Ton verbunden war, noch ein harter Absatz (der Verfasser nennt ihn nur anders) zu hören ist. Zu beanstanden wäre auch noch, daß deutsches *ä* (z. B. in *lä* kommen) und der englische *a*-Laut in *cat*, *hat* z. B. in *shä*, Zunge mit demselben Buchstaben (nämlich *ä*) wiedergegeben werden. Man hätte ja für deutsches *ä* das französische *ai* einsetzen können. — Im übrigen wollen wir die große Mühe, die der Verfasser sich gegeben, gerne anerkennen und wir sind überzeugt, daß die neue Grammatik den deutschen Anfängern im Chinesischen große Dienste leisten wird.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Meißner Kurt. *Lehrbuch der Grammatik der japanischen Schriftsprache.*

Tokyo 1927. Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. XXIII + 118 SS. Preis brosch. Mk. 12.—, geb. Mk. 15.—. Im Buchhandel zu beziehen durch: Verlag der Asia Major, Leipzig.

Das Lehrbuch, das die Kenntnis der Umgangssprache voraussetzt, will in 25 Kapiteln über die wichtigsten Regeln der Schriftsprache unterrichten. Interessante Übungsstücke, zum großen Teil Erzählungen, veranschaulichen dieselben. Das Buch füllt ohne Zweifel eine Lücke aus, und jeder deutsche Japanfahrer wird dem Verfasser für die mühevollen und sorgfältigen Arbeit dankbar sein. Die sino-japanischen sowie auch die japanischen Schriftzeichen sind allerdings etwas klein ausgefallen; wir hätten es lieber gesehen, wenn große, deutliche Zeichen verwendet worden wären, und zwar Schreibschrift statt Druckschrift. Der Lernende hätte dann leicht nachzeichnen können. Wer einen japanischen Lehrer hat, kann sich freilich die Zeichen leicht vorschreiben lassen. Hier und da kommen kleine Druckfehler vor, die aber nicht sehr störend wirken und vom Kenner der Umgangssprache leicht erkannt werden. Bei der Transkription hätte der Verfasser den Kurzstrich über dem *u* besser nicht ausgelassen. Derselbe deutet an, daß der betreffende Vokal stumm ist, z. B. *jutatabi* (zweimal) wird *ftatabi* gesprochen. Wer die Umgangssprache kennt, weiß das ja; doch die Grammatik wird auch gewiß von solchen gebraucht werden, die erstere nicht oder doch nicht ganz beherrschen. Aus demselben Grunde sollte auch über dem *i*, wo dasselbe stumm ist, ein Kurzstrich stehen. So ist z. B. das *i* in *hito* (Mensch) durchaus stumm, wie eine experimentell-phonetische Aufnahme uns zeigt. Es sind das kleine Wünsche, die wir jetzt schon anmelden möchten für eine zweite Auflage, an die man bei der großen Brauchbarkeit des Buches zweifellos in einigen Jahren wird denken müssen.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Bosslet Karl, P. M., O. P. *Chinesischer Frauenspiegel.* Mit reicher Illustr.

Quartformat. 112 SS. Geb. Mk. 3.60. ALBERTUS MAGNUS-Verlag. Vechta i/O.

Ein langjähriger Chinamissionär, der Dominikanerpater BOSSLET (Lankiatu, Fukien) sucht die deutsche Frauen- und Mädchenwelt mit ihren chinesischen Schwestern bekannt zu machen und sie für deren Los zu interessieren. Wir zweifeln nicht daran, daß es ihm bei jeder Leserin gelingt, in deren Hände sein Buch gerät. Man beginnt zu lesen und hört nicht eher auf, bis man die 12 Essays zu Ende gelesen. Ein begabter Redner, ein hervorragender Stilist schlägt den Leser schon gleich auf den ersten Seiten in seinen

Mann. Gerade jetzt, wo Europas Blicke mehr denn je auf das große Reich im fernen Osten gerichtet sind, hat das Buch aktuellste Bedeutung. Wir hoffen, daß der Herr Verfasser die Zeit finden wird, uns noch weitere Gaben seiner fähigen Feder zu schenken.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

Junod Henri, A. *The Life of a South African Tribe.* Second Edition Revised and Enlarged; I, 559 pp., Social Life; II, 660 pp., Mental Life. MACMILLAN & Co, London 1927. Price 50/— net.

Die erste Ausgabe, welche 1913 erschienen ist und bald einen so guten Anklang gefunden hatte, erlebte voriges Jahr eine Neuauflage. Das Buch ist sich im ganzen geblieben, einzelne stilistische Änderungen sind vorgenommen und das Studium und die Erfahrung sieben neuer Jahre, welche der Forscher in Rikatla zugebracht hat, finden in dem Werke Verwendung. Besonders das Verwandtschaftssystem und die Ahnenverehrung haben eine weitere und tiefere Erörterung erfahren. Um Vergleichsstudium zu ermöglichen, sind dem Buche Notizen über die Basuto und die Bavenda beigelegt, doch sind sie so knapp gehalten, daß die Einheitlichkeit der Monographie der Ba-Thonga keine Fäulnis erleidet. So ergänzt und vervollständigt, tritt die neue Auflage ihre Weltreise an und wird sicher mit gleicher Anerkennung überall aufgenommen werden.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Czekanowski Jan, Dr. *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1907-1908* unter Führung von ADOLF FRIEDRICH, Herzog zu Mecklenburg. V. Band: Ethnographisch-anthropologischer Atlas (Azande, Üle-Stämme, Niloten), 57 SS., 167 Taf., Oktav, geh. Verlag KLINKHARDT & BIERMANN, Leipzig 1927. Preis RM. 20.—, geb. RM. 26.—.

Dieser Atlas ist eine dankenswerte Ergänzung zu dem bereits in Bd. VI, 2. Teil, gebrachten Ausführungen über die dortigen Stämme. Nun erst vertieft und vervollkommenet sich das Bild im Leser. Die den Tafeln vorausgehenden Erklärungen, die teilweise recht umfangreich sind, vermitteln ein besseres Verständnis, zumal der ethnographischen Bilder und obwohl die anthropologischen Bilder als solche schon dem Fachmann von Bedeutung sind, so fehlen auch dazu nicht die nötigen Hinweise.

Das Buch beinhaltet 167 Tafeln; unter den meistens gut gelungenen Abbildungen finden sich doch einzelne technisch weniger gute. P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Fray Bernardino de Sahagún. *Einige Kapitel aus seinem Geschichtswerk,* wortgetreu aus dem Aztekischen übertragen von EDUARD SELER. Herausgegeben von CACILIE SELER-SACHS in Gemeinschaft mit Prof. Dr. WALTER LEHMANN und Dr. WALTER KRICKEBERG. II. Teil, S. 253—575, Groß-Oktav. Verlag STRECKER & SCHRÖDER. Stuttgart 1927.

Nun ist auch der II. Teil der SELER'schen Übersetzung dieses berühmten Geschichtswerkes erscheinen. Auf den I. Teil hat P. KREICHGAEUER im „Anthropos“¹⁰ hingewiesen. Diesem II. Teil liegt auch der Titelbogen (XVI SS.) mit Inhaltsverzeichnis, Vorwort und Bildern von SAHAGÚN und SELER bei. Ein Verzeichnis der Abbildungen ist leider nicht mit aufgenommen. Wie das Vorwort sagt, konnte Frau SELER-SACHS bei Herausgabe dieses II. Teiles von Prof. W. LEHMANN nach Rückkehr von seiner letztjährigen Mexikoreise unterstützt werden. Prof. LEHMANN hat auch im Kapitel über die Tolteken

¹⁰ XXII (1927), 330 f.

einen Abschnitt, von dem keine Übersetzung bei SELER vorlag, selbst übersetzt und mit Anmerkungen versehen (S. 389 ff.). Trotz der sorgfältigen Korrektur ist hier und da ein kleiner Druckfehler im Urtext stehen geblieben, z. B. S. 340 *jenocela* statt *jenocelo*. „Die Übersetzungen, die SELER von den aztekischen Texten SAHAGÚN's gegeben hat, werden für alle Zeiten maßgebend und vorbildlich sein.“ (KRICKEBERG.)

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Krickeberg Walter. *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca.* Übersetzt, eingeleitet und erläutert. (Aus der Sammlung: Die Märchen der Weltliteratur. Herausgegeben von FRIEDRICH VON DER LEYEN.) 405 SS. in Klein-Oktav. Mit 1 Karte, 8 Taf. und 49 Textbildern. EUGEN DIEDRICH's Verlag. Jena 1928. Preis: Halbleinen Mk. 7.—, Lederband Mk. 14.—.

Diese Märchensammlung verdient doppeltes Lob. Inhaltlich wird uns hier ein Märchengut altamerikanischer Kulturvölker erschlossen, das in dieser Reichhaltigkeit bislang überhaupt nicht, in Bruchstücken oft nur in minderwertigen Übersetzungen zugänglich war. Der Wert einer guten Märchensammlung an sich ist hinlänglich anerkannt, als daß wir uns über jede neue Sammlung nicht aufrichtig freuen sollten. Was aber dieses Buch besonders auszeichnet, das ist das Formale dieser Sammlung, das unter der tüchtigen Hand eines anerkannten Fachmannes geradezu zu einer vorbildlichen Leistung wurde. Dahin gehört nicht nur das sinngetreue und gefällige Sprachgewand der Übersetzung, sondern auch die gute geschichtliche und quellenkritische Einleitung und vor allem die sehr umfangreichen und gründlichen Anmerkungen. Vielleicht hätte sich noch eine kurze Beschriftung und eingehendere Erklärung der Textbilder jeweils auf den betreffenden Seiten empfohlen statt des etwas dürftigen „Verzeichnis der Abbildungen“ am Schluß des Buches. Jedenfalls werden wohl buch- oder drucktechnische Gründe dafür maßgebend gewesen sein. Das ist aber nur ein kleiner Schönheitsfehler. KRICKEBERG hat sich den Dank aller Amerikanisten und Mythologen für seine gründliche Arbeit verdient. Auch dem Verlag gebührt Dank für sein weitgehendes Entgegenkommen in der Anlage, dem Druck und der Ausstattung des Buches. P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

Kornemann Ernst. *Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur.* Orient und Antike 4. Heidelberg, CARL WINTER 1927, 59 S. Preis geh. Mk. 3.—.

Verfasser gibt eine knappe, aber gehaltreiche Skizze von den Resten mütterrechtlicher Einrichtungen bei den indogermanischen Nationen und deren Ursprung in der Kultur der alten Bevölkerung der von den vaterrechtlich organisierten Indogermanen eroberten Gebiete. Die höhere soziale Stellung der Frau, das Erbrecht in mütterlicher Abfolge, die Geschwisterehe besonders in den Herrscherfamilien, die Entstehung der Amazonsagen im kleinasiatisch-pontischen Gebiet, kurz der ganze Komplex fremdartiger sozialer Erscheinungen bei dem „dritten ethnischen Element“ der Mittelmeerkultur, um mit NIKOLAI MARR zu sprechen, wird in klarer Weise hervorgehoben, auch der Versuch gemacht, die gewonnenen Tatsachen mit den Ergebnissen der Völkerkunde zu verbinden. Das Resultat, daß in dem behandelten Gebiete „gewisse Parallelerscheinungen in sehr weit auseinanderliegenden Gegenden zu beobachten“ sind, was „auf eine gewisse Homogenität von Recht und Sitte in der völkischen Unterschicht Europas, Vorderasiens und Nordafrikas“ hinweist, ist ein nicht unerheblicher Fortschritt gegenüber den bisher geltenden Anschauungen. Die Forderung des Verfassers, „allmählich einer Kulturgeschichte der Substratvölker zuzustreben, damit klargelegt wird, worin die Völker indogermanischer und semitischer Herkunft nur Erben einer langen und großen Vergangenheit Eurasiens und Nordafrikas gewesen sind“, führt in ethnologischer Hinsicht zu den

Methoden der Kulturkreistheorie, in sprachwissenschaftlicher zu der Japhetitenforschung der modernen russischen Linguistenschule, womit der Weg für eine neue, vorurteilslose Betrachtung der antiken Völker gegeben ist. Wenn Verfasser die Verpflanzung des Pferdes in die vorderasiatisch-mediterrane Welt neben der Einführung des „selbstherrlichen königlichen Mannes“ durch die Indogermanen gegenüber dem Rind als Haustier und der hohen Stellung der Frau bei den Vorvölkern betont, so ist zu bemerken, daß das Pferd, das in Innerasien zuerst von Stämmen der turktatarischen Völkergruppe gezähmt wurde, zwar im Gemeinbesitze der Indogermanen war, daß es aber schon vor der greifbaren Ankunft dieser letzteren in dem in Frage stehenden Gebiete, von zahlreichen Japhetitenvölkern übernommen worden war und in Weltanschauung und Kult eine große Rolle spielte. Die Hethiterfrage ferner (vgl. S. 9) ist noch viel zu wenig geklärt, um dieses Volk als Indogermanenstamm neben Inder, Iranier und Hellenen stellen zu können, aber wenn schon die unverkennbar indogermanischen Einschläge in der hethitischen Sprache dieses Vorgehen einigermaßen entschuldigen machen, so gilt dies auf keinen Fall von den Luwiern, deren Sprache man eher ein Hethitisch ohne indogermanische Bestandteile nennen könnte. Diese und eine Anzahl weiterer Unstimmigkeiten — so ist S. 49 das Volk der Khasi im Nordosten Indiens, das zu den austroasiatischen Völkern gehört, mit den Drawidas zusammengebracht — beeinträchtigen nicht den Wert der Arbeit. Schade nur, daß der Verfasser dem Aufsatz P. KREICHGAUER's, „Die Religion der Griechen in ihrer Abhängigkeit von den mütterrechtlichen Kulturkreisen“ nicht gerecht zu werden vermag (ein daraus angeführtes Zitat ist übrigens durch eine Auslassung empfindlich entstellt); ich persönlich habe KREICHGAUER's Arbeit, wenn ich auch seine Werturteile in Betreff der Mütterrechtler nicht teile, für den besten Einrieb, der bislang auf diesem Gebiete versucht wurde.

Doz. Dr. ROBERT BLEICHSTEINER — Wien.

Cejador Julio. *Iberica I. Alfabeto e inscripciones Ibéricas.* Barcelona 1926. 100 SS.

Der im Druckjahre des vorliegenden Bändchens verstorbene Autor, Professor der lateinischen Sprache und Literatur an der Universität Madrid, versucht eine neue Lesung der Zeichen des iberischen Alphabets, auf die gestützt er eine Übersetzung der Münzen, Inschriften und Grabdenkmäler gibt. Die Sprache der iberischen Schriftdenkmäler ist für ihn das Baskische, das er für die einst auf der ganzen iberischen Halbinsel verbreitete Sprache hält. Dieser Versuch, die iberischen Inschriften mittels des Baskischen zu erklären, muß als mißglückt bezeichnet werden. Es ist zwar sicher, daß im Baskischen eine starke Schicht des Altiberischen erhalten ist, wie u. a. HUGO SCHUCHARDT in seiner Arbeit „Die iberische Deklination“ (Sb. Wiener Phil.-Hist. Kl., Bd. 157/2, 1907) völlig einwandfrei nachgewiesen hat, aber neben dieser hat das heutige Baskisch noch mindestens zwei weitere Schichten von alteinheimischen oder sagen wir nach des russischen Forschers NIKOLAI MOSER Vorgang japhetischen Sprachen in sich aufgenommen, um von den verschiedenen indogermanischen Einschlägen ganz zu schweigen. Es ist auch ohne weiteres klar, daß das heutige Baskisch, selbst wenn es der direkte Nachfahre des Iberischen sein würde, sich seit der Zeit der iberischen Inschriften — man bedenke nur die vielen Völkerbewegungen — so verändert hätte, daß eine unmittelbare Erklärung der iberischen Literaturdenkmäler durch das Baskische ganz außer dem Bereiche der sprachwissenschaftlichen Möglichkeiten liegen müßte. Ein Blick auf die Übersetzungen CEJADOR's genügt, um den weitgehenden Irrtum des Verfassers zu zeigen. Wenn die Legende einer iberischen Münze in Lateinschrift ILDIRUS ESNEG auf Baskisch mit „Tote Milchquelle“ übersetzt wird oder die Bleiinschrift von Alcoy sich als ein humoristisches kleines Drama aus dem Volksleben herausstellt, so mag man sich wundern, wie ein Gelehrter von solchem Ruf sich so ganz über alle Tatsachen der Archäologie, der Völkerkunde und Kulturgeschichte hinwegsetzen kann. Noch schlimmer ist aber der zweite Teil der Abhandlung, der den Nachweis erbringen will, daß die sumerische Strichschrift nebst dem altägyptischen, phönizischen und griechischen Alphabet aus dem der alten Iberer Spaniens ab-

zuleiten ist. Nicht genug damit, in den schwungvollen Phrasen, mit denen CEJADOR schließt, wird Spanien gepriesen als das Land, in welchem nicht bloß das Uralphabet, sondern auch die Ursprache — das Baskische, von dem auch die Indogermanensprachen abzuleiten wären, erwachsen ist: *Gloria de España es poseer todavía el habla más antigua y de la cual se derivaron los idiomas todos que conocemos, el habla natural, nacida de los gestos, principalmente de los gestos de boca o articulaciones. Con ella se conservó el alfabeto primitivo!* Für solche Entgleisungen eines hochbegabten Gelehrten ist nur eine Erklärung möglich — der neuerdings so gesteigerte Chauvinismus bestimmter Nationen, der nun auch auf die wissenschaftliche Forschung seine dunklen Schatten zu werfen beginnt.

Doz. Dr. ROBERT BLEICHSTEINER — Wien.

Densmore Frances. *Handbook of the collection of Musical Instruments in the United States National Museum.* Smithsonian Institution, Bull. 136. Washington 1927, 112 pp. + 49 pl.

Die reichhaltige Sammlung von Musikinstrumenten im U. S. National Museum zu Washington kam durch die Herren Dr. G. BROWN GOODE und EDWIN H. HAWLEY zustande. Ersterer teilte die Instrumente nach der Art der Klangerzeugung in Gruppen ein; letzterer legte einen ausführlichen Card-index der verschiedenen Arten an. Diese Arbeit liegt dem Handbuch zugrunde.

Die Verfasserin berücksichtigt die deutschen Forschungen auf dem Gebiete der Musikinstrumentenkunde nicht. Die von E. v. HORNBOSTEL und C. SACHS 1914 aufgestellte Systematik der Musikinstrumente (Zeitschr. f. Ethnologie 46, 1914, p. 553—590) verdiente doch der Beachtung; denn wenn auch die Hauptgruppierung bei DENSMORE wie bei v. HORNBOSTEL-SACHS übereinstimmt, so ist die genaue Definition und Abgrenzung der einzelnen Arten bei letzteren viel besser, da sie mehr die akustischen Elemente als die äußere Form der Instrumente beachten. Man vergleiche z. B. die Definitionen von *Gong* und *Glocke* bei DENSMORE (p. 2 u. 7) und bei C. SACHS (Musikinstrumentenkunde, Leipzig 1920, p. 32 u. 34)! Die Klassifizierung der Musikinstrumente durch v. HORNBOSTEL und SACHS setzt sich immer mehr durch. Nach ihr wurden die Musikinstrumente im Völkermuseum zu Frankfurt am Main aufgestellt (J. LEHMANN, Beiträge zur Musikinstrumentenforschung. Abh. zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Bd. II, p. 113—125, Frankfurt 1925). Nichtdeutsche Forscher wie C. KUNST (1925 und 1927) und W. KAUDERN (1927) nehmen sie zur Grundlage bei Veröffentlichung ihrer Forschungsergebnisse. Die Verfasserin gibt nur die Namen der bedeutendsten Instrumente an; die einzelnen Abarten werden nach ihrer äußeren Gestalt und ihren Maßen beschrieben, doch das Wichtigste, ihre Namen, fehlen. Häufig werden Instrumente mit vagen europäischen Instrumentennamen bezeichnet. Z. B.: p. 6 und pl. 4 „a Siamese ‚gong harmonium‘.“ Seine richtige Bezeichnung ist *kre-wain* (SACHS, Reallexikon d. Musikinstrumente, Berlin 1913, p. 232) oder *kyè-vain*, *khong-yai*, *khong-lêk* und *khong thôm* und es gehört zur Gruppe der „Bonangs“. (KUNST, De Toonkunst van Bali, I, Batavia 1925, p. 224, pl. 25 u. p. 100). Das bei DENSMORE p. 7 unter n. 95.661 angegebene Instrument (cf. pl. 6) heißt Anklung und gehört nicht zu den Glocken, sondern ist ein Rasselinstrument (SACHS, Reallexikon, p. 126 f.; KUNST, Hindoe-Javaansche Muziek-Instrumenten, Batavia 1927, p. 28, 86; derselbe, De Toonkunst van Bali, I, p. 226, pl. 28). Das pl. 45 abgebildete Instrument ist keine „fiddle“, sondern eine Streichzither, denn das Instrument hat keinen Hals wie eine Geige, sondern nur einen Schallkörper, über den die Saiten gespannt sind.

Auf akustische Eigentümlichkeiten der Instrumente, z. B. eigenartige Tonleitern wie beim jap. *koto*, chin. *k'in*, bei asiatischen Flöten, wird mit keinem Wort eingegangen. Die Angaben über Geschichte der Instrumente und ähnliches sind zu wenig zuverlässig. So ist die Geschichte des Harmoniums nur zur Hälfte richtig (p. 33/34; cf. SACHS, Musikinstrumentenkunde, p. 382—384).

Man muß bedauern, daß das Handbuch wegen der mangelnden Genauigkeit und wegen der geringen, das Wesen der Musikinstrumente betreffenden Angaben nicht den

Nutzen hat, den es leicht hätte haben können. Es kann wohl zu vergleichenden Studien dienen, aber erst, nachdem jedes einzelne nachgeprüft wurde. Für den nicht speziell musikwissenschaftlichen Ethnologen bietet es nicht die zuverlässige Handhabe, die es bieten sollte. Schade um den vielen Fleiß, der gewiß auf das Buch verwandt wurde.

FR. THEODOR RÖHL, S. V. D. — St. Gabriel.

Densmore Frances. *The American Indians and their Music.* New York 1926. (The Womens Press.) 143 pp., 4 pl., 8 songs.

Das Buch ist allgemeinverständlich geschrieben; die allgemeinen Kapitel sind dem Werke „*Handbook of American Indians North of Mexico*“ (Bur. Am. Ethn. Bull. 30) entnommen. Zur Darstellung der Indianermusik dienen der Verfasserin ihre eigenen Forschungen, die erst zur Hälfte veröffentlicht sind. Das Ganze ist kurz, anschaulich und angenehm geschrieben.

Die Gesänge aus der älteren Zeit haben zumeist einen religiösen Charakter. Es sind vorzüglich Tänze. Die Melodie ist meist absteigend, der Takt ist wechselnd, die rhythmische Begleitung durch Trommeln ist oft abweichend vom Rhythmus des Gesanges. Fast die einzigen Instrumente sind Trommel und Rassel. Die Flöte wird von jungen Männern geblasen: ihre Melodien ahmt das Liebeslied nach. Die Beschreibung der Instrumente ist exakt und für den Ethnologen von Interesse (p. 91—114).

Die letzten Abschnitte sind der Geschichte der Erforschung der Indianermusik und ihren Resultaten gewidmet (cf. FR. DENSMORE, „*The Study of Indian Music in the Nineteenth Century*“, Amer. Anthropologist [N. S.], 29, p. 77—86, 1927).

Oktave und Quin sind rein intoniert, die anderen Intervalle weniger genau, der Halbton am ungenauesten; kleinere Intervalle werden nicht als Teile einer Tonleiter, sondern aus der Intonation erklärt. Der Melodie liegt keine Harmonie zugrunde: Häufig ist die Anordnung der Töne pentatonisch. Von Bedeutung ist der Rhythmus. Doch was dem Hörer am meisten auffällt, ist die eigenartige Tongebung (tone-producing).

FR. THEODOR RÖHL, S. V. D. — St. Gabriel.

Meillet A. *Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta.* Paris 1925. 72 pp.

Klein-Oktav. [Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de Vulgarisation, Tome 44.]

Die in dem vorliegenden Bändchen zusammengefaßten drei Vorträge hat der wohl bedeutendste lebende Indogermanist Frankreichs Anfang März 1924 zu Upsala (auf Einladung der OLAF-PETRI-Stiftung) gehalten. Sie sind dem Andenken seines Lehrers J. DARMESTETER gewidmet, der im vorigen Jahrhundert eine führende Rolle in der Awesta-Forschung spielte, und spiegeln den seither gewonnenen merklichen Fortschritt heutiger Auffassung sinnfällig wider. MEILLET selbst ist daran zu einem guten Stück mitbeteiligt. Auch die fünf Abschnitte seines Büchleins (Avant-Propos, Introduction, Date de Zoroastre, La Composition des Gâthâ, Caractère de la doctrine des Gâthâ), obgleich mehr für ein größeres Publikum gemünzt, lassen diese Mitarbeit deutlich durchblicken.

In den Grundlagen betont linguistisch und historisch, glänzt die durchsichtig klare Darstellung mit einer Fülle feiner Bemerkungen, wenn man auch nicht allen Ansichten uneingeschränkt beipflichten wird (ich nenne insbesondere den Abschnitt „Date de Zoroastre“).

Im übrigen mache ich, da ich mich wunschgemäß kurz fasse, zur Ergänzung meiner Anzeige noch gerne aufmerksam auf folgende Besprechungen, die mir infolge meiner Tätigkeit für die „Orientalische Bibliographie“ unter die Hände gekommen sind: R. P. DEWHURST, JRAS, 1926, p. 535—536; R. G. KENT, JAOS 46, p. 273—274; H. LOMMEL, DLZ, 1926, Sp. 939—948; J. C. TAVADIA, OLZ 29, Sp. 680—683.

Univ.-Doz. Dr. WALTHER WÜST — München.

Merhart Gero von. *Bronzezeit am Jenissei.* Ein Beitrag zur Urgeschichte Sibiriens. 189 SS., Oktav, mit 65 Textabb. und 12 Taf., A. SCHROLL, Wien 1926.

Während die allermeisten Bücher über urzeitliche Fragen aus verhältnismäßig bequemen Ausgrabungen, Museumsreisen oder Literaturstudien entstanden sind, hat dieses Werk eine abenteuerliche Vorgeschichte von Hunger, Kälte und Drangsalen verschiedener Art. Es ist die Frucht sechsjähriger Kriegsgefangenschaft und eines freiwilligen Aufenthalts nach der Gefangenschaft, der aber alles eher denn Honiglecken war. Man müßte also der begeisterten Hingabe des Verfassers an die Wissenschaft höchste Anerkennung zollen, selbst wenn das unter solchen Mühen zustande gekommene Buch weniger gut wäre. Das ist es aber nicht, ganz im Gegenteil, es stellt eine gediegene Erweiterung unserer Kenntnisse der Bronzezeit Sibiriens dar.

Als eines der wichtigsten Ergebnisse sei die Aufteilung der früher als einheitlich angesehenen Bronzezeitkultur Sibiriens gebucht. MERHART vermag an Hand der Grabfunde und typologischer Sichtung der Beile das Becken von Minussinsk gegenüber dem Krasnojarsker Steppengebiet und dem uralischen Durchgangsgebiet als selbständigen Kreis zu erweisen. Zwischen diesen Kreisen ziehen natürlich Fäden hin und her; zum Teile reichen die Beziehungen weit nach Europa herein, so finden sich Tüllenbeile vom Krasnojarsk-Typus in Schweden. Dieser typologische Teil des Buches, in dem so nebenbei allerlei Wichtiges über Gräber u. dgl. vorgebracht ist, darf als der beste angesehen werden. Weniger geglückt ist der Versuch, die Beziehungen zwischen altgermanischer und sibirischer Tierornamentik aufzuklären; das hängt aber wohl zum großen Teile damit zusammen, daß dem Verfasser, als er sein Buch schrieb, verschiedener Umstände halber nicht genügend Literatur zu Gebote stand. Die betreffende Frage ist jetzt tiefer schürfend von B. BREHM, *Der Ursprung der germanischen Tierornamentik* (in: STRZYGOWSKI, *Heidnisches und Christliches um das Jahr 1000*, S. 37 ff.) behandelt.

Univ.-Doz. Dr. L. FRANZ — Wien.

Hankiewicz Stanislaw, T. J. *Praktyczna Gramatyka Języka Nyanja.* 102 SS., Oktav, geb., Krakow 1928.

Dieses Sprachbuch ist so ganz verschieden von dem Swahili von A. & M. WERNER. Es geht die alten Bahnen. Der Autor sagt es, daß es nicht für Philologen bestimmt ist, sondern für Praktiker und wenn man die vielen Sprachbeispiele durchgeht, sieht man, daß es in erster Linie für Missionare bestimmt ist. Sprachbeispiele aus Bibel- und Katechismusübertragungen mögen ja gut sein, ich persönlich stehe ihnen skeptisch gegenüber, weil ich weiß, wie so oft diese Übertragungen fehlerhaft sind, besonders dem Sprachgefühl nach. Man wähle doch für Lehrbücher, soweit nur tunlich, Beispiele, die man aus dem Munde der Eingebornen gesammelt hat.

Der Autor hat die Möglichkeit, mit Hilfe des Polnischen die Phonetik gut darzustellen, zumal was die palatalisierten Laute angeht. In bezug auf die Qualität des *l*, resp. *r* unterliegt er einem Irrtum, er scheint das laterale *r* nicht zu kennen, das im Nyanja zu Hause ist (S. 2).

HANKIEWICZ benutzt die bereits bestehenden englischen Grammatiken dieser Sprache, geht aber doch seine eigenen Wege; so stellt er auch einzelne Klassen um. Wir erfahren in der Vorrede, daß das Činyanja am Zambesi die gleiche Rolle zu spielen beginnt wie das Swahili in Ostafrika und darüber hinaus. In Rhodesia wird es von den Missionaren in den Schulen eingeführt, was zu begrüßen ist.

Mehr praktische Lese- und Übungsstücke wären der Grammatik zum Vorteil.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Een Kwarteeuw Apostolaat. Gedenkboek bij het zilveren jubileum van de Missie in Nederlandsch-Nieuw-Guinea en de Molukken, 1903—1928. 172 SS., illustr. Missiehuis Tilburg 1928.

Im Jahre 1903 wurde den holländischen Missionaren vom hl. Herzen das Apostolische Vikariat von Nederlandsch-Nieuw-Guinea anvertraut. Das Gebiet umfaßt außer Nederlandsch-Nieuw-Guinea noch die Inseln Tanimbar, Kei, Aru, Banda, Saparua, Ceram, Halmahera, Schouten usw. Der Oberfläche nach ist es etwa zwanzigmal größer als die Niederlande selbst, die Eingebornenbevölkerung aber wird auf nur eine halbe Million geschätzt. Es ist hier nicht der Ort, die Missionsarbeit als solche, wie sie in den verflossenen 25 Jahren geleistet werden konnte und wie sie im vorliegenden Jubiläumsbuch in ansehnlicher Weise geschildert wird, näher zu würdigen. Ehre und Anerkennung den vielen Mätern, Vätern und Frauen, die dort vielfach unter unsäglichem Opfern, ja unter Verzicht ihres Lebens im Dienste einer hohen Kulturmission tätig waren und sind. Doch auch der Wissenschaft haben sie gedient, und das ist es, was in diesem Zusammenhang für den Leser interessant. In dankenswerter Weise führt das Jubiläumsbuch auf den Seiten 156—161 im einzelnen die Artikel und Monographien an, welche den Missionären dieses Gebietes zu danken sind. Wir stellen da auf Namen, die längst auch in der Fachethnologie und Linguistik einen guten Klang haben, ich nenne nur: H. GEURTIJNS, VERRENTEN, H. NOLLEN, DRABIE, JOS. V. D. KOLK, JOE. VIEGEN usw. Von den Arbeiten, die publizistisch im „Archipos“ erschienen, ist allerdings eine übersehen worden, nämlich H. GEURTIJNS, *Over Treuren en Rowen op Kei, Tanimbar en Zuid Nieuw Guinea*¹¹. Für einen guten Fortgang der Arbeiten dort im Dienste der Mission und der Wissenschaft unsere besten Wünsche auch für die Zukunft! P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Nikol'skij V. K. *Očerk pereobytnoj kul'tury so vstupidel'noj stat'ej* Prof. V. A. GORODCOVA. (Skizze der primitiven Kultur mit einer einleitenden Abhandlung von Prof. V. A. GORODCOV.) Verlagsanstalt L. D. FRENKEL, Moskva—Petrograd, 1923. 206 SS. in Oktav, mit 49 Zeichnungen im Text und einer Tafel.

Das neue Rußland wendet der Erforschung der materiellen Kultur bei sich und anderen Völkern in grauer Vergangenheit und grellster Gegenwart eine früher nicht gekannte Aufmerksamkeit zu und wir sind wohl berechtigt, zu sagen, daß sich durch den ganzen ethnologisch-wissenschaftlichen Betrieb im letzten Dezennium Rußlands, getreu dem auch auf jedem anderen Gebiet mit aller Macht verretenen Grundsatz, die materialistisch-evolutionäre Theorie als roter Faden zieht, ohne daß ihre Vertreter anderen immer mehr an internationaler Bedeutung gewinnenden Anschauungen, wie z. B. der kulturhistorischen Methode auf dem in Rede stehenden Gebiete und seinen Hilfswissenschaften Rechnung tragen. Dafür bildet auch die vorliegende, recht fleißige Arbeit einen sprechenden und, weil selbständig, auch trotz des gegensätzlichen Schlußfolgerungsaufbaus — ansprechenden Beweis. Begnügt sich doch vielfach die bisherige einschlägige russische Literatur mit Übersetzungen, vorzüglich aus dem Deutschen, wie das eine ganze Reihe von Schriften, so z. B. auch aus der bekannten „Sammlung GÖSCHEN“, in Petrograd, Moskau, Riga und Berlin erschienen, beweisen. Das vorliegende Buch macht da nach dieser Richtung eine rühmliche Ausnahme und bildet, wie wir hoffen wollen, den Anfang zu weiteren umfassenden Arbeiten auf den fraglichen Gebieten, während die Russen — das muß um der Gerechtigkeit willen unumwunden zugegeben werden — uns in der Behandlung spezieller Probleme, wie u. a. des Schamanismus, der sibirischen Prähistorie, der Ethnographie ihrer Fremdölker und der ihrer spezifischen Grenzlande allerdings um vieles überlegen sind und auch wohl noch lange, weil durch die gegenwärtigen Verhältnisse bedingt, bleiben werden.

¹¹ „Anthropos“, XX (1925), 744—748.

Praktisch-materialistisch, wie das Rußland unserer Tage nun einmal veranlagt ist, will es, daß die Arbeit seiner Wissenschaftler auch der Allgemeinheit dienstbar werde. Daraus erklärt sich auch jene einfache, jedem einigermaßen aufgeweckten Menschen verständliche Ausdrucksweise, von der die Verfasser von Büchern der vorliegenden Art und ihr verwandter — die Broschüren zählen nach Tausenden — Gebrauch machen. Ja, es muß auch ein Bedarf an literarischen Erzeugnissen in diesem Gewande vorliegen. Leitet doch der Verlag das in Rede stehende Buch mit folgenden Worten ein: „Heutzutage bekunden Gelehrte, Lehrer, das breiteste Publikum, sowohl das gebildete als auch ganz allgemein hin solche, die über gute Kenntnisse im Schreiben und Lesen verfügen“ (*chorošo gramotnyja*) ein so ausschließliches Interesse an der primitiven Kultur, daß jedes Vorwort über die Wichtigkeit dieses Themas als überflüssiger Verlust an Zeit und Papier erscheinen muß.“

Aufgabe des Buches ist es, die Leser „mit den unwiderleglichsten Schlußfolgerungen der neuesten (einschlägigen) Wissenschaft vertraut zu machen und sie in das Laboratorium einzuführen, wo diese Resultate gewonnen werden“. In erster Linie „wird jeder selbstbewußte Dogmatismus vermieden, der leider in unserer (i. e. der russischen) Literatur so gewöhnlich ist“. Die Reste des prähistorischen Lebens sind spärlich, monoton, stumm, arm an dramatischem Wesen. Diesen Mangel soll der Vergleich mit Erscheinungen aus dem Leben der heutigen wilden Volksstämme kompensieren und damit gewissermaßen die versteinerten Toten beleben. Man muß gestehen, daß dieser Vergleichsmodus dem Verfasser stellenweise trefflich gelungen ist. — Die einleitende Abhandlung von Prof. A. V. GORODCOV, „Die archäologische Klassifikation“ stellt die Stufen fest, „über welche die aufwärtsschreitende Evolution der primitiven Kultur gegangen“. Gleichzeitig hat diese 14 Seiten umfassende Einleitung den Zweck, in die unumgänglich notwendige Terminologie einzuführen, ohne die es nun einmal — trotz aller Popularisierungsbestrebungen — doch nicht geht.

Auf eine eingehende Besprechung müssen wir verzichten, geben dafür aber ein Inhaltsverzeichnis, das in dem Buche, ebenso wie ein Index, fehlt:

A. Auf den Spuren der primitiven Kultur (A-B-C-Wahrheiten, Auf dem Wege des Archäologen, — des Ethnologen, Die Kulturphase und ihre Bedeutung, Die komplektive Methode).

B. Die Silhouetten der präneolithischen Kulturen (Die geologische Chronologie, Erfolglose Versuche einer absoluten Chronologie, Die Schwierigkeit der Frage).

I. Die äolithische Epoche (Affemensch, Äolithen).

II. Die archäolithische Epoche [Hinweise u. a. auf P. SCHMIDT, OBERMAIER, BREUIL] *a)* Früh-, *b)* Mittel-, *c)* Spätzeit, *d)* Schlußfolgerungen].

III. Die mesolithische Epoche (Vereisung, Trogldotyten, Spalttechnik, Bestattung, die Neandertalrasse).

IV. Die paläolithische Epoche: *a)* Frühzeit (Knochenarbeiten), Neue Rassen: Cromagnon // Grimaldi //, Erste Kunstdenkmäler, Buschmänner; *b)* Mittelzeit (Solutréen-Kultur); *c)* Spätzeit (Magdalénien-Kultur, Klappern als Häuptlingsstäbe, Magdalénien-Kunst, la caverne du Tuc, Eigenarten der Höhlenwandmalerei, tanzende Masken, Weltentfinden des Paläolithikers, Prätotemismus [zitiert p. 74/75: „Anthropos“, Bd. IX—XIII, „Das Problem des Totemismus“ mit der Bemerkung „Das Resumé des Vorsitzenden P. W. SCHMIDT ist noch nicht erschienen“], Magie, Präanimismus *a)* Vitalismus, *b)* Dynamismus, *c)* Tabu und Bestattung], Metamorphismus, vorlogische Denkart, Präanimismus und die Wirtschaft des Paläolithikers).

V. Die neolithische Epoche (Umwälzung in der Natur, summarische Charakteristik des Neolithicum, die Theorie der Unterbrechung und das östliche Trugbild, die Chronologisierung des Neolithicum, intuitive Klassifikation. 1. Das Protoneolithicum: A. Das Azylien (die Ausgrabungen), Das Rätsel der flachen Harpunen und der gefärbten Steine, Die Bestattung), Verbreitung des Azylien (der Weg zur symbolischen Kunst). — B. Die Australier (die Antipoden des Azylien) [Geschichtlicher Übergang (zum Thema)] (Übergang im Wirtschaftswesen, totemistische Organisation *a)* Totemgruppen, *b)* Gruppen- und Verwandtschaft. *a)* Geschlechts- und Altersbünde], Verfall der Totembeziehungen.

Die vorlogische Seele *a)* Das Wurzelfassen des Animismus, *b)* Die Macht der Magie, *c)* Das Mysterium der Tschuringa-Steine, *d)* Gesellschaftliches Zauberesen: //Intichiuma / Bora Bestattung, *e)* Der vorlogische partielle Gedanke, *f)* Die Kunst des symbolischen Suchens], Die Konvergenz der australischen und der Azylien-Kultur. C. Die Maglemosemenschen (das Azylien Osteuropas) (Das Zurücktreten des Eises vom Balticum, Der Lagerplatz der Maglemose und die DRESSUR des Hundes, Das Auftreten des Makrolithicum, Die Bedeutung der Maglemose). D. Die Kultur der Küchenreste „kokemodding“ (Die Litorinepoche, Entdeckung von Muschelhaufen, Das Vielsagende der Speisenreste, Die Behausungen der Lebenden und der Toten, Tonscherben, Erfindung irdenen Geschirres, Die Feuerländer [nur auf DARVENS Schilderung hingewiesen, im ganzen eine Seite, davon zwei Drittel Zitate aus DARVENS], Die falsche vergleichende Methode, Beginn der Seßhaftigkeit, Bedeutung der Fischer der „Küchenreste“). E. Summarium über das Proto-neolithium (Die Nacheiszeit, An den Toren des wirtschaftlichen Umschwungs, Die totemistische Gesellschaft und die Gruppenhe, Bruchstücke des geistigen Lebens).

2. Die Zeit der geschliffenen Werkzeuge:

4. Die Kultur der Erdhütten: I. Die Campigni-Grube (die dortigen Funde, Meinungsverschiedenheiten über die Schädel, Aufkommen des Ackerbaus, Campigni als Finale des Proto-neolithiums. II. Symbiose Wirtschaft (Erdhütten, Totemistische Genealogie der symbiotischen Wirtschaftsführung, Wald-Ackerwirtschaft im neolithischen Europa, Die Theorie der Enttümung aus dem Osten, Was lehren die Ausgrabungen in Anau?, Zur Verteidigung des Polyhenismus, Polierte Werkzeuge, Dörfer).

b. Die Bakairi (die südlichen Amerinda) (In Zentralbrasilien, Das erste Bakairidorf, Der weibliche (mutterrechtliche) Stamm, Die Frage des Matriarchats, Was ist die Cuvade?, Das zweite Bakairidorf, Die Keime des Animismus, Symbolische Kunst, Partielle Arithmetik, Das dritte Dorf, Die Baikiri und die Erdhüttenkultur).

C. Befestigungen zu Wasser und zu Lande:

I. Pfahlbauten (Ihre Entdeckung, Zwei Gruppen, Vervollkommenung in der Steinbearbeitung, Der Einbaumkahn, Entstehung des Kahns [zitiert ist „Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien“, 1916, Bd. 40, Heft 13, S. 37—92; R. POCH, Ein Tasmanierschädel im k. k. nat.-hist. Hofmuseum], Inventurkleinigkeiten, Gewebe, Wirtschaftsformen der Pfahlbauer, Verbreitung ihrer Bauten, Neolithische Friedhöfe in der Schweiz, Die gesellschaftliche Organisation der Pfahlbauten [zitiert OSWALD MENGHIN nach „Wiener Prähist. Zeitschrift“, 1922, Jhrg. IX, Heft 1/2, S. 75—78], Die Theorie des Ursprungs der Pfahlbauten, Analoga in Mesopotamien und Ägypten).

II. Feste Siedlungen (Befestigungen auf dem Lande, Beginn der Tauschwirtschaft, Das Chalkolithicum als Finale der primitiven Kultur).

So weit eine getreue Wiedergabe des Inhaltes von Seite zu Seite. Wie man sieht, hat der Verfasser nur das Steinzeitalter behandelt, worauf übrigens schon in der Vorrede des Verlages hingewiesen ist. Der Zitate sind nicht allzu viele. Ich habe hier nur die wenigen angeführt, die dem Interessentenkreis des „Anthropos“ am nächsten liegen dürften, dafür diese aber auch alle. Ein Literaturnachweis, „angepaßt den drei Kategorien der Leser“ [sic!], auf p. 4 als Beilage angekündigt, findet sich in dem Buche, wenigstens in dem mir vorliegenden Exemplare nicht. Der Druck, im Mai 1922 begonnen, ist klar, die Abbildungen, meist in Strichmanier, leidlich. Die technische Herstellung erfolgte im „Mospoligraf“, einem natürlich staatlichen Unternehmen. Eine Deutung dieser mystischen Bezeichnung geht über meine Kräfte. Prof. NIKOL'SKIJ, der übrigens an der Ersten Staatlichen Universität zu Moskau beamtet ist, hat eine große „Geschichte der primitiven Kultur (Prähistorie)“ druckreif hergestellt.

W. A. UNKRIG — Berlin.

Smith G. Elliot, Malinowski Bronislaw, Spinden H. J., Goldenweiser A.
Culture, The diffusion Controversy, 106 pp., New York, W. W. NORTON & Company, Inc. Publishers, 1928 (The new science series, edited by C. K. OGDEN).

Auf dem Deckblatt des vorliegenden Büchleins wird sein Inhalt dem Leser in folgender Weise kurz verdolmetscht: „Is culture contagious? Was the center of original invention and culture Egypt, and was its civilization diffused into Europe, Asia and to America? Or did civilization develop in separate communities quite independently of similar events happening elsewhere? At the present time, scholars disagree and in this book four scientists — an Englishman, a Pole, and two Americans — present the conflicting views as to which process has played the essential part in the history of mankind.“ Man findet es ansprechend, ja vorbildlich, zu sehen, wie im Rahmen desselben Werkchens die Vertreter sehr verschiedener Forschungsrichtungen zu Worte kommen. Der Grundfehler liegt nur in einem, und zwar darin, daß die deutsch-österreichische historisch-ethnologische Schule (GRÄBNER, W. SCHMIDT usw.) einfach E. SMITH und seinem Pan-ägyptianismus angehängt wird, und infolgedessen keinen eigenen Anwalt erhält. GOLDENWEISER, der am Schlusse wohl einiges rettet, faßt sich im übrigen sehr kurz und scheint dazu auch nicht in der Lage zu sein, eine klare Darstellung von Auffassung und Methode der kulturhistorischen Forschungsrichtung in Mitteleuropa zu geben. Die Unterschiede, welche methodisch zwischen E. SMITH einerseits und GRÄBNER, W. SCHMIDT usw. andererseits bestehen, sind in der Tat so große und wesentliche, daß zur irgendwie vollständigen Darstellung der Situation die letztere Richtung nicht hätte fehlen dürfen. In diesem Punkte versagt daher das vorliegende Büchlein absolut.

Gegen die historische Methode überhaupt erheben Br. MALINOWSKI und SPINDEN mancherlei Bedenken. Ersterer, als erfolgreicher Ethnologe seit Jahren bekannt, ist in diesem Falle wohl am meisten ernst zu nehmen. Aber weder bei SPINDEN noch bei MALINOWSKI finde ich selbst beim besten Willen irgendein wirkliches neues Moment: alles ist schon dagewesen und gelegentlich (vieles bereits zu wiederholten Malen!) vom Standpunkt der historischen Methode klar und richtig gestellt (von GRÄBNER, W. SCHMIDT, W. KOPPERS usw.). MALINOWSKI lehnt zwar den alten extremen Evolutionismus auf ethnologischem Gebiete ab (S. 34), bekennt sich aber am Schlusse zu einer Auffassung, die wohl kaum anders als im Sinne einer naturgesetzmäßigen Entwicklung der Kultur verstanden werden kann und infolgedessen offenbart, wie der Autor im Grunde doch dem Alten nähersteht als dem Neuen. „It [culture] has neither been invented nor diffused, but imposed by the natural conditions which drive man upon the path of progress with inexorable determinism“ (S. 46). Es bleibe nicht unerwähnt, daß schon GOLDENWEISER anmerkt, wie diese Formulierung seine Sympathien nicht besitze (S. 104).

Mehr noch als MALINOWSKI geht SPINDEN in dankenswerter Weise auf eine Menge von Einzelfragen ein. Sie betreffen zum großen Teil die Beziehungen zwischen der Alten und Neuen Welt. Aber alles, was er gegen die „romantic Anthropologists“ (gemeint sind damit die historisch orientierten Ethnologen, während die elementargedanklich eingestellten von ihm als die „prosaic Anthropologists“ gekennzeichnet werden) vorzubringen hat, zeigt immer wieder nur, daß er eigentlich genauer nur E. SMITH kennt und gegen ihn angeht (wobei er, wie bereits angedeutet wurde, im großen und ganzen unserer Zustimmung gewiß sein kann), andererseits aber trotz aller seiner Bedenken und Einwände, die Möglichkeit der Beziehungen zwischen der Alten und Neuen Welt nicht wegschafft, deren weitere Erforschung also nach wie vor eine ebenso dringende als interessante Aufgabe bleibt.

Von den vielen Mißverständnissen, die SPINDEN bei Beurteilung der historischen Ethnologie unterlaufen, sei hier nur noch eines besonders namhaft gemacht. SPINDEN schreibt: „The romantic school that decries independent invention...“ (S. 60). Dieser Satz wird dadurch nicht wahr, daß er stets von neuem erhoben wird. Er ist aber falsch. Die methodische Forderung der (mitteleuropäischen) historischen Schule lautet nur, mit Hilfe objektiver Kriterien (Form- und Quantitätskriterium usw.) die gegebenen historischen Beziehungen zu erforschen, selbständige Entstehungen von gleichen oder ähnlichen Kulturerscheinungen an verschiedenen Stellen der Welt nicht feststellen wollen, so lange dafür die objektiven Kriterien einfach fehlen. Also es handelt sich keineswegs um eine aprioristische Unmöglichkeitserklärung, sondern nur um die vorläufige Forderung, das Urteil unter dieser Rücksicht in suspenso zu lassen. Die gegebene wissen-

scheitliche Situation zwingt eben dazu. Man ist daher wohl berechtigt, die Rückfrage zu stellen: Wo sind eigentlich die „romantic Anthropologists“ und wo die „prosaic Anthropologists“?

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

David Crockett Graham. *Religion in Szechuan Province, China.* 83 pp. With twenty-five plates. (Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 80, Number 4.) Washington 1928.

Die Provinz Szechuan liegt weit ab vom großen Weltverkehr. Zum Studium des echten alten Chinesentums ist sie deshalb besonders gut geeignet. Dem Autor gebührt der Dank aller Interessenten dafür, daß er gewissermaßen im Nebenamt, eigentlich ist er nämlich Naturwissenschaftler, der Erforschung der Religion sich mit Eifer und nicht ohne gute Erfolge gewidmet hat. 13 Jahre lang lebte er im Kontakt mit dem Volke der Provinz Szechuan. So kann er manche wertvolle und brauchbare Einzelheit zutage fördern. Die relativ starke Isolierung Szechuans schließt im übrigen alte Beziehungen nach außen keineswegs aus. Der Autor kennzeichnet die unter diese Rücksicht gegebene Situation mit folgenden Worten: „It is probable that the religious and social customs of Szechuans are a blend of the old Chinese culture with other elements that are aboriginal, or have been brought in from India, Tibet, or possibly other countries. It is not always possible to distinguish between them. The Miao and the Chinese of Szechuan both have the Pan Ku myth, monosyllabic languages with five tones, and many customs in common, but it cannot always be ascertained which has borrowed from the other. It seems wise and necessary to limit ourselves to those elements which are probably general in the province, and to pay special attention to certain burial customs which can be traced back into antiquity, and which throw light on the development of the Chinese religion“ (p. 16). Eine alte, und zwar persönlich getriebene Hochgottheit scheint in Szechuan nicht zu fehlen, wie aus folgender Bemerkung des Autors hervorgeht: „T'ien Lao Yeh, or the Old One in Heaven, is a well-known god, but there seem to be no images of him“ (p. 66). Die Verehrung einer Grundsteingottheit wird näher geschildert und erklärt: „One god that is worshipped in Szechuan is called the T'an Shen Den Den. It is really a foundation-stone such as is used under the wooden pillars of houses and temples. The climate is very damp, especially in the summer, and wood decays easily. It is therefore customary to put foundation-stones under the wooden pillars to keep them from rotting and to protect them from the ravages of white ants. For some reason these are occasionally worshipped as deities, set in places of honor, and regarded as very efficacious“ (p. 78). „In Szechuan the foundation-stone is sometimes worshipped as a god, but the writer has so far been unable to trace any connection between the old custom of burying people under foundations and the present worship of foundation-stones as deities. Not all foundation-stones are worshipped, but some are“ (p. 79).

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

* * *

Corrigenda. „Anthropos“ (XXIII), 1928: P. 359, Z. 12 von oben Srimula (statt Sui-mula); Z. 24 von oben Rāmāyana; Z. 26 von oben Daṇḍins Daśakumāracaritam, Kṣemendras Samayamātrkā; Z. 7 von unten ZII. (Abkürzung für „Zeitschr. f. Indologie und anistik“); p. 360, Z. 8 von unten Kauṭilya (statt Kaṭiulya).



Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Adametz L.: „Über die Herkunft der Karakulschafe Bocharas und die Entstehung der Lockenbildung am Lammvliese dieser Rasse.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Tierzucht und Züchtungsbiologie“, Bd. VIII, Heft 1, 64 SS., Oktav, geh.
- Alba M. M. C.: „Etnología y Poblacion historica“, 22 SS., 1 Karte, Oktav, geh., Imprenta Nacional, Panama 1928.
- Albright Ruth Norton: „The Vedic Declension of the Type *Ūrkis* a contribution to the study of the Feminine Noun-Declension in Indo-European.“ Language Dissertations, Nr. 1, Dez. 1927, 24 SS., Oktav, geh., Linguistic Society of America, Philadelphia 1927.
- Alkema B. en Bezemer T. J.: „Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.“ XII + 583 SS., 131 Abb., Oktav, geh., H. D. Tjenek Willink & Zoon, Haarlem 1927. Preis hfl. 9.50.
- Anwander Anton: „Die Religionen der Menschheit.“ XVIII + 567 SS., 16 Taf., 1 Karte, Oktav, geh., Verlag Herder & Co., Breisgau 1927. Preis RM. 16.—, geb. RM. 18.—.
- Arbmann Ernst: „Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien.“ S.-A. aus „Le monde oriental“, Bd. XX (1926), p. 85—226; Bd. XXI (1927), p. 1—185, Oktav, geh.
- Bartus Lajos: „La composition anthropologique du peuple hongrois.“ S.-A. aus „Revue des Etudes Hongroises et Finno-Ougriennes“, Ve année, Nr. 3—4, p. 209—241, 27 Abb., Oktav, geh.
- Bishop C. W.: „The Bronzes of Hsin-Cheng Hsien.“ From the Smithsonian Report for 1926, p. 457—468, with 9 plates, Oktav, geh., Washington 1927.
- — „The Ritual Bullfight.“ From the Smithsonian Report for 1926, p. 447—455, with 1 plate, Oktav, geh., Washington 1927.
- Bleek D. F.: „The Naron. A Buhman Tribe of the Central Kalahari.“ University of Capetown, Publications of the School of African Life and Language, IX + 67 SS., 2 Abb., Oktav, geh., University Press, Cambridge 1928. Preis sh. 6.—.
- Borchardt Paul: „Zur Atlantisfrage. Zweite Erwiderung.“ S.-A. aus „Petermann's Geographischen Mitteilungen“, 1928, Heft 1/2, p. 35—36.
- — „Eine kulturgeographische Studienreise nach Südtunis 1928.“ S.-A. aus „Petermann's Geographischen Mitteilungen“, 1928, Heft 5/6, p. 162—165, 8 Abb., Oktav.
- Borchardt Ludwig: „Die Entstehung der Pyramide an der Baugeschichte der Pyramide bei Mejdum nachgewiesen.“ 40 SS., 8 Abb., 7 Taf., Quart, geh., Julius Springer, Berlin 1928. Preis geb. RM. 22.—.
- Borgatello Maggiorino, Sac. Sales: „Notizie Grammaticali e Glossario della Lingua degli Indi Alakaluf, abitanti dei Canali Magellanici della Terra del Fuoco.“ 61 SS., ill., Oktav, geh., Societa Editrice Internazionale, Torino 1928.
- Boßlet, P. Karl Maria, O. P.: „Chinesischer Frauenspiegel.“ 112 SS., ill., Oktav, geb., Albertus Magnus-Verlag, Vechta i. O. 1927. Preis RM. 3.60.
- Brondal Viggo: „Les Parties du Discours.“ Parties Orationis, Etudes sur les catégories du langage, Résumé d'un ouvrage danois intitulé „Ordklasserne“, p. 221—272, Oktav, geh., G. E. C. Gad, Copenhagen 1928.
- Bruyne Edgar de: „S. Thomas d'Aquin.“ 348 SS., Oktav, geh., Gabriel Beauchesne, Paris 1928. Prix Frs. 30.—.
- Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique. I. Année, fasc. 1 (Publication trimestrelle), 50 SS., Oktav, geh., Bruxelles 1928.
- Bushnell David L.: „Drawings by A. De Batz in Louisiana 1732—1735.“ Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 80, Nr. 5, 13 SS., 6 Abb., Oktav, geh., Washington 1927.
- Chimney Pearson E. W.: „Certain Natives in Southern New Britain and Dampier Straits.“ Territory of New Guinea, Anthropological Report, Nr. 3, 102 SS., 81 Abb., Oktav, geb., Melbourne.

- Constitution of the International Institute of African Languages and Cultures, 24 SS., geh., London.
- Dangberg Grace: „Washo Texts.“ Univ. of Cal. Publ. in Am. Arch. an Ethnol., Vol. 22, Nr. 3, p. 391—443, Oktav, geh., Berkeley 1927.
- Degenfeld-Schonburg, Graf von: „Geist und Wirtschaft.“ 225 SS., Oktav, geh., J. C. B. Mohr, Tübingen 1927.
- Delmas Simón, Rev. P.: „La religion ou le Paganisme des Marquisiens.“ 207 SS., ill., Oktav, geh., Gabriel Beauchesne, Paris 1927.
- Dirr Adolf: „Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen.“ 378 SS., 1 Karte, Oktav, geh., Verlag der Asia Major, Leipzig 1928.
- Ebert Max, Prof.: „Reallexikon der Vorgeschichte.“ X. Bd.: Pacht-Pyrenäenhalbinsel, 391 SS., 172 Taf., Oktav, geh., Walter de Gruyter & Co., Berlin 1927/28.
- — „Reallexikon der Vorgeschichte.“ XI. Bd.: Quadesch-Seddin, 445 SS., 160 Taf., Oktav, geb., Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1927/28. Preis RM. 43.—.
- Een Kwarteeuw Apostolaat: Gedenkboek bij het Jubileum van de Missie in Nederlandsch-Nieuw-Guinea en de Molukken 1903—1928, 172 SS., ill., Oktav, geh., Missiehuis Tilburg, 1928.
- Fewkes Walter J.: „The Katcina Altars in Hopi Worship.“ From the Smithsonian Report for 1926, p. 469—486, with 3 plates, Oktav, geh., Washington 1927.
- Francis la Flesche: „Omaha Bow and Arrow Makers.“ From the Smithsonian Report for 1926, p. 487—494, with 4 plates, Oktav, geh., Washington 1927.
- Gavton A. H.: „The Uhle Collections from Nieveria.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethnol., Vol. 21, Nr. 8, p. 91—97, 11 Textabb., Oktav, geh., Berkeley 1927.
- — and Kroeber A. L.: „The Uhle Pottery Collections from Nazca.“ University of Calif. Publ. in Amer. Archaeology and Ethnology, Vol. 24, Nr. 1, p. 1—46, plates 1—21, 12 figures in text, Berkeley, California 1927.
- Gifford E. W. and Lowie R. H.: „Notes on the Akwa'ala Indians of Lower California.“ Univ. of Public in American Archaeol. and Ethnol., Vol. 23, Nr. 7, p. 339—352.
- Ginneken, Dr. Jac. van, S. J.: „De Geschiedenis der Middel-Nederlandsche Letterkunde in het Licht der ethnologische Literatuur-Wetenschap.“ 55 SS., Oktav, geh., Nijmegen 1928.
- Graham David Crockett: „Religion in Szechuan Province, China“ in Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 80, Nr. 4, p. 1—83, mit 25 Taf., 16 Abb., Oktav, geh., Washington 1928.
- Grützner Gertrud: „Körperwachstum und Körperproportionen 15- bis 10jähriger Schweizerinnen.“ Inaugural-Dissertation, aus dem Anthropologischen Institut der Universität Zürich, 218 SS., Oktav, geh., Orell Füssli, Zürich 1928.
- Gudger E. W.: „Wooden Hooks used for Catching Sharks and Ruvettus in the South Seas; a Study of their Variation and Distribution.“ Anthr. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist., Vol. XXVIII, part III, p. 199—348, Abb. 1—92, Oktav, geh., New York.
- Gusinde Martin, Prof. Dr.: „Die Stellung der Frau bei den Feuerländern.“ S.-A. aus „Tagungsbericht der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft“, 49. Versammlung in Köln, p. 36—41, Oktav, geh.
- — „Die Manuskripte über die Yamana-Sprache des Pastors Thomas Bridges.“ S.-A. aus „Ethnol. Anzeiger“, 1. Jahrg., Heft 5 (1928), p. 374—375.
- Hajek Leo: „Das Phonogramm-Archiv der Akademie der Wissenschaften in Wien von seiner Gründung bis zur Neueinrichtung im Jahre 1927.“ Akademie der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 207. Bd., 3. Abhdl., 22 SS. 1 Abb., Oktav, geh., Holder-Pichler-Tempsky, A. G., Wien 1928.
- Haluscynskij, Dr. Theodosio Tito, O. S. B. M.: „De Ucrainis s. Scripturae Versionibus.“ S.-A. aus „Bohoslovia“, tom. III (1925), 22 SS., Oktav, geh., Leopoli 1925.
- Höltker Georg, P.: „Zum Problem der nordischen Rasse“ in „Der Fels“, 22. Jahrg., Heft 7, p. 241—257.
- Hough Walter: „Collection of Heating and Lighting Utensils in the United States National Museum.“ In United States National Museum, Bulletin 141, VIII + 113 SS., 99 Plates, Oktav, geh., Washington 1928.
- Hubrecht Alph., C. M.: „Grandeur et Suprematie de Peking.“ XI + 607 SS., pl. I—LXX, mit vielen Textillustrationen, Quart, geh., Imprimerie des Lazaristes, Peking 1928.
- Jones D.: „Lautzeichen und ihre Anwendung in verschiedenen Sprachgebieten.“ S.-A. aus „Das System der Association phonétique internationale (Weltlautschriftverein)“, p. 18—27, Oktav, geh., Reichsdruckerei, Berlin 1928.
- Juynboll H. H., Dr.: „Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums.“ Bd. XIX: Celebes (III. Mittel-Celebes und Nord-Celebes, Sangir- und Talaut-Inseln). XVIII + 145 SS., 10 Taf., Oktav, geh., E. J. Brill, Leiden 1927.
- Karchut Spyridon, P. Dr.: „Grammatica Linguae Ecclesiasticoslavicae Ucrainicae.“ Opera Teologicae Societatis Ucrainorum, Tom. III, XIX + 284 SS., Oktav, geh., Leopoli 1927.

- Karutz Richard: „Von Goethe zur Völkerkunde der Zukunft.“ 169 SS., Oktav, geb., Ernst Surkamp-Verlag, Stuttgart-Gablenberg 1928.
- Koch-Grünberg Theodor: „Vom Roroima zum Orinoco.“ IV. Bd.: Sprachen. 357 SS., 1 Karte, Oktav, geb., Strecker & Schroeder, Stuttgart 1928.
- König Friedrich Wilhelm: „Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam.“ S.-A. aus „Festschrift der Nationalbibliothek in Wien“, 1926, 24 SS., Oktav, geb.
- Krämer Augustin, Prof. Dr.: „Der Taro und die Naßkultur.“ S.-A. aus „Petermann's Geographischen Mitteilungen“, 1928, Heft 5/6, p. 165—172, 4 Abb., Oktav, geb.
- Kroeber A. L.: „Arrow Release Distributions.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., Vol. 23, Nr. 4, p. 283—296, 1 map, Oktav, geb., Berkeley 1927.
- Krohn Kaarle: „Kalevalastudies, V: Väiämöinen.“ FF. Communications, Vol. XXVI (1), N. 75, 191 SS., Oktav, geb., Helsinki 1928.
- Kühn Herbert, Dr.: „Primitive Kunst.“ S.-A. aus „Reallexikon der Vorgeschichte“, p. 264—292, Taf. 104—111, Oktav, geb.
- — „Symbol in prähistorischer Beleuchtung.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft“, XXI. Bd., p. 233—239, 2 Abb.
- — „Die nordafrikanischen und ägyptischen Felsbilder der Eiszeit.“ S.-A. aus „Tagungsberichte der Deutschen Anthropol. Ges.“, 49. Versammlung in Köln, p. 68—79, 12 Abb., 1928.
- Kunst Mr. J.: „Hindoe-Javaansche Muziek-Instrumenten.“ VIII + 203 SS., 74 Abb., Oktav, geb., Kon. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Weltevreden 1927.
- Lehmann-Nitsche R.: „Coricancha.“ S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata“, tomo XXXI, p. 1—260, 15 Abb., Oktav, geb., Buenos Aires 1928.
- Lenz Rodolfo, Dr.: „El Papiamento (La Lengua Criolla de Curazao).“ Quinta Entrega (Final), Impreso en los Anales de la Universidad de Chile, 2a serie, ano V, 4. Trimestre de 1927, p. 231—341, Oktav, geb., Santiago de Chile 1927.
- Lévi Sylvain: „Matériaux japonais pour l'étude du bouddhisme.“ Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, Serie Française, I, 63 SS., Oktav, geb., Tokio 1927.
- Lindblom K. G.: „The Spiked Wheel-Trap and its Distribution.“ Riksmuseets Etnografiska Afdelning, Smärre Meddelanden, Nr. 5, 21 SS., 10 Abb., Oktav, geb., Stockholm 1928.
- Locke Leland L.: „Supplementary Notes on the Quipus in the American Museum of Natural History.“ Anthropol. Papers of Am. Mus. of Nat. Hist., Vol. XXX, part II, p. 43—73, 1 Abb., Oktav, geb., New York 1928.
- Lowie Robert H.: „The Buffalo Drive an Old-World Hunting Practice.“ S.-A. aus „Natural History“, Vol. XXIII, Nr. 3, 1923, p. 280—282, New York.
- — „A Note on Relationship Terminologies.“ S.-A. aus „American Anthropologist“, Vol. 30, Nr. 2, 1928, p. 263—267, Oktav, geb.
- — „A Women's Ceremony among the Hopi.“ S.-A. aus „Natural History“, Vol. XXV, Nr. 2, 1925, p. 178—183, 7 Abb., Oktav, geb.
- — „Incorporeal Property in primitive Society.“ in „Yale Law Journal“, Vol. XXXVII, Nr. 5, march 1928, p. 551—563, Oktav, geb.
- Lugard Lord Rt. Hon.: „The International Institute of African Languages and Cultures.“ S.-A. aus „Africa“, Vol. I, Nr. 1, 16 SS., Oktav, geb., Oxford University Press, London.
- Menghin Oswald: „Johannes Chrysostomus Miterrutzner 1818—1903.“ S.-A. aus „Der Schlern“, 9. Jahrg., 4. Heft, 1928, 8 SS., 1 Abb., Oktav.
- — „Die ethnische Stellung der ostbandkeramischen Kulturen. Tocharer und Hetitter.“ S.-A. aus der Hruschewsky-Festschrift, „L'Académie des sciences d'Ukraine“, Nr. 76, 25 SS., Oktav, geb., Kiev 1928.
- Meriggi P.: „Kymographische Messungen der Expirationsstärke.“ „Vox“, Mitteilungen aus dem phonet. Labor. der Univ. Hamburg, 1. März 1928, Heft 1—2, 4 SS., Oktav, geb.
- Métraux A.: „La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani.“ XIV + 331 SS., 30 Abb., Oktav, geb., Paul Geuthner, Paris 1928.
- — „La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani.“ Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences religieuses, 45. Vol., 260 SS., planche I—VIII, 8 Abb., Oktav, geb., Librairie Ernest Leroux, Paris 1928.
- Meunier J. M.: „L'Emplacement d'Uxello-Dunum Cadurcorum.“ Extrait de la „Revue du Centre“, janvier-février 1926, 12 SS., Oktav, geb., Nevers 1926. Prix 2 frs.
- — „Les Dérives Nivernais de „Benedicere“, Quelques étymologies du Dictionnaire général de la langue française (fuir, puits, bui)“, „Influence de l'altitude sur l'évolution de l'humidité dans la Vallée de la Cure“, L'origine et l'orthographe du mot „Jau“, „Étymologie de la „Porte du Croix“. Extrait du „Bulletin de la Société Nivernaise des Lettres, Sciences et Arts“, 15 SS., Oktav, geb., Nevers 1926.
- — „Visite de S. Em. le Cardinal Dubois et de S. Gr. Mgr. Baudrillart à la Clinique Rousselot.“ „L'Arche de Saint-Pierre à Rome.“ Extraits du „Bulletin de l'Institut

- catholique de Paris", 25 juin et 25 juillet 1927, 19 SS., Oktav, geh., Semur-en-Auxois 1927.
- Michelson Truman: „Contribution to Fox Ethnology.“ Bureau of American Ethnology Bulletin 85, VII + 168 SS., 3 Abb., Oktav, geb., Washington 1927.
- Mohammed el Fasi et E. Dermenghem: „Nouveaux Contes Fasis.“ 228 SS., Oktav, geh., Les Éditions Rieder, Paris 1928. Preis Frs. 12.—.
- Mooney James: „The Aboriginal Population of America North of Mexico“ in Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 80 Nr. 7, 40 SS., Oktav, geh., Washington 1928.
- Morgan Jacques de: „La Préhistoire orientale.“ III. partie: L'Asie antérieure, VI + 458 SS., 380 Abb., pl. I—II, Oktav, geh., Paul Geuthner, Paris 1927. Prix Frs. 300.—.
- Morice A. G. O. M. I.: „The Fur Trader in Anthropology: and a few related Questions.“ S.-A. aus „American Anthropologist“, Vol. 30, Nr. 1, p. 60—84.
- Morris Earl H.: „An Aboriginal Salt Mine at Camp Verde, Arizona.“ Anthropol. Papers of Am. Mus. of Nat. Hist., Vol. XXX, part III, p. 79—97, 12 Abb., Oktav, geh., New York 1928.
- Muller Franz P.: „Folkloristische Texte der Guarani-Indianer.“ S.-A. aus „Phönix“, Zeitschrift des Deutschen Wissenschaftlichen Vereines, p. 183—187, Buenos Aires 1928.
- Negueruela Nicolas Marin: „La Verdad sobre Mejico.“ VIII + 368 SS., ill., Oktav, geh., Tipografia Catolica Casals, Barcelona.
- Nieuwenhuis A. W., Prof. Dr.: „Die Anfänge der Medizin unter den niedrigst entwickelten Völkern und ihre psychologische Bedeutung.“ S.-A. aus „Janus“, 30. Jahrg., 1926, p. 33—51, 99—111, 198—209, 290—301, 34—46, J. Brill, Leiden.
- Oberhummer E.: „Ein eigenartiger Bestattungsbrauch in Ostasien.“ S.-A. aus „Anzeiger der Ak. d. Wiss.“, Wien, Jahrg. 1927, Nr. XXVII, p. 207—212, Taf. I—II, Oktav, geh.
- — „Völkerpsychologie und Völkerkunde.“ Vortrag, gehalten in der feierlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften in Wien am 31. Mai 1922, 36 SS., Oktav, geh., Hölder-Pichler-Tempsky, A. G., Wien 1923.
- Obermaier H.: „Trampas esotéricas para Espíritus Malignos.“ S.-A. aus „Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural“, Tomo XVIII, 1918, p. 162—169, Oktav, geh., Madrid 1918.
- — y José Pérez de Barbadas: „Las diferentes Facies del Musteriense español y especialmente del de los Yacimientos Madrileños.“ S.-A. aus „Revista de la Biblioteca Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid“, Tomo I, Nr. 2, p. 143—177, Oktav, geh., Madrid 1924.
- Olson Roland L.: „Adze, Canoe, and House Types of the Northwest Coast.“ S.-A. aus „University of Washington Publications in Anthropology“, Vol. 2, Nr. 1, p. 1—38, plates 1—4.
- Outes Felix F.: „Datos sobre la Ergología y el Idioma de los Yamana de Wuleia (Isla Navarino).“ S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata“, tomo XXX, p. 49—77, 1 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1926.
- — „Vocabulario y Fraseario Genakenn (Puelche).“ S.-A. aus „Revista del Museo de la Plata“, tomo XXXI, p. 261—297, 1 Abb., Oktav, geh., Buenos Aires 1928.
- Panconcelli-Calzia G.: „Strobokinematographien und Zeitlupenaufnahmen von membranösen Zungen- und Polsterpießen sowie von menschlichen Mundlippen.“ S.-A. aus „Annalen der Physik“, IV. Folge, Bd. 85, Nr. 4, p. 483—493, Oktav, geh.
- Physis, Revista de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales, Tomo VIII, Nr. 30, p. 265—420; Nr. 31, p. 421—712, Oktav, geh., ill., Buenos Aires 1926, 1927.
- Plischke Hans: „Weule-Bibliographie 1891—1926.“ p. 34—45, Oktav, geh.
- Pohl Wenceslaus: „De Vera Religione Quaestiones Selectae.“ XIX + 338 SS., Oktav, geh., Herder & Co., Freiburg 1927.
- Primitive Man. Quarterly Bulletin of the Catholic Anthropological Conference, Herausgeber: Rev. John M. Cooper, Vol. I, Nr. 1, January 1928, 8 SS., Oktav, geh., Washington.
- Rivet P.: „Titres et Travaux scientifiques.“ 99 SS., Oktav, geh., Paris 1927.
- — „Le Groupe Océanien.“ in „Bulletin de la Société de Linguistique de Paris“, Vol. XXVII, Heft 3, p. 141—168, Oktav, geh., Paris 1927.
- Roth Karl Heinrich, Dr.: „Beiträge zur Anthropologie der Pfalz.“ Aus dem Anthropologischen Institut der Universität München, S.-A. aus den „Mitteilungen des Pfälzischen Vereins für Naturkunde Pollichia“, Bd. III, 90 SS., Oktav, geh., Kaiserslautern 1928.
- Safford W. E.: „Our Heritage from the American Indians.“ From the Smithsonian Report für 1926, p. 405—410, plates 1—12, Oktav, geh., Washington 1927.
- Schapera J.: „Economic Changes in South African Native Life.“ S.-A. aus „Africa“ Vol. I, Nr. 2, p. 170—188, Oktav, geh.

- Schoch C.: „Die Urfinsternis (eine Hypothese!).“
 — „Die Länge der Sothisperioden beträgt 1456 Jahre.“ 8 Spalten, Oktav, Selbstverlag, 1928.
- Schrieke B., Dr.: „Prolegomena tot eene sociologische studie over de volken van Sumatra.“ S.-A. aus „Tijdschrift van het Kon. Bat. Gen. van Kunsten en Wetenschappen“, Deel LXV, aflevering 1 & 2, VI + 90—207 pp., Oktav, geh., Weltevreden 1925.
- Seligmann Brenda Z.: „Bilateral Descent and the Formation of Marriage Classes.“ S.-A. aus „Journal of the Royal Anthropological Institute“, Vol. LVII, 1927, p. 349—375, 9 Abb., Oktav, geh., London.
- Sergi Giuseppe: „Gli indigeni Americani.“ Pubblicazioni della Società Americanisti d'Italia, XVI + 262 SS., Taf. I—XXV, Oktav, geh., Roma 1928.
- Shapiro H. L.: „A Correction for Artificial Deformation of Skulls.“ *Anthrop. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist.*, Vol. XXX, part 1, 38 SS., Oktav, geh., New York 1928.
- Skinner Alanson: „Observations on the Ethnology of the Sauk Indians.“ S.-A. aus „Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee“, Vol. 5, Nr. 1, p. 1—57, plate 1; Nr. 2, p. 59—95, plates 2—12, Oktav.
- Soter (Litauisch), *Ephemerides Sacrarum Discipularum Theologicae-Philosophicae Facultatis in Universitate Litwana*, Vol. I (1924), II (1925), III (1926), IV (1927), V (1928), Nr. 1, Kaunas, Litauen.
- Speck Frank G.: „Symbolism in Penobscot Art,“ in „*Anthropological Papers of the Am. Museum of Nat. Hist.*“, Vol. XXIX, part II, p. 27—80, New York 1927.
- Spier Leslie: „The Ghost Dance of 1870 among the Klamath of Oregon.“ S.-A. aus „*University of Washington Publications in Anthropology*“, Vol. 2, Nr. 2, p. 39—56, 1 Abb.
- — „Havasupai Ethnography.“ „*Anthrop. Papers of the Am. Mus. of Nat. Hist.*“, Vol. XXIX, part III, p. 83—392, 60 Abb. Oktav, geh., New York 1928.
- Stern Philippe: „Les Bayon D'Angkor et L'Évolution de L'Art Khmér.“ *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation*, Tome 47, XII + 217 SS., pl. 1—22, Oktav, geh., Paul Geuthner, Paris 1927.
- Szydelski Ks.: „*Anthropos mityczny*.“ S.-A. aus „*Przegląd teologiczny*“, R. VIII, 1927, p. 225—268, Oktav, geh., Lwów.
- — „*Kult Ogniska Domowego i Przodków*.“ 45 SS., Oktav, geh., Poznań 1917
- — „*Religia helleńska, Stary Testament i Chrześcijaństwo*.“ S.-A. aus „*Ateneum Kapłańskie*“, T. 21, 1928, 71 SS., Oktav, geh., Włocławek 1928.
- — „*In Aeternum Renatus*.“ 23 SS., Oktav, geh., Lwów 1925.
- Teßmann Günter: „*Menschen ohne Gott*.“ V + 242 SS., ill., Oktav, geh., Strecker & Schroeder, Stuttgart 1928, Preis RM. 14.—.
- Thurnwald R., Prof. Dr.: „*Primitives Denken*.“ S.-A. aus „*Reallexikon der Vorgeschichte*“, p. 294—317.
- — „*Schrift*.“ S.-A. aus „*Reallexikon der Vorgeschichte*“, p. 315—334.
- Tonelli Antonio, Dr.: „*La provenienza degli indi Bororo orientali del Matto Grosso*.“ Estratto dagli Atti del X. Congresso Geografico Italiano, 16 SS., Oktav, geh., Milano 1927.
- Vasco Fernandes: „*Relatorio da Missao vacinica ao Planato de Benguela em 1914*.“ 36 SS., ill., Oktav, geh., Lisboa.
- Vatter Ernst: „*Die Rassen und Völker der Erde*.“ 133 SS., 40 Abb., Oktav, geb., Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1927.
- Väth Alfons, S. J.: „*Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus*.“ 231 SS., Oktav, geh., Ferd. Dümmler's Verlag, Berlin und Bonn 1928.
- Walk Leopold, Dr.: „*Urgeschichte der Religion*.“ in „*Christlich-pädagogische Blätter*“, 51. Jahrg., Nr. 4, p. 91—95, Oktav, geh.
- Wand Albert, Dr.: „*Zum 60. Geburtstag von Dr. theol. h. c. P. Wilhelm Schmidt, Professor an der Universität Wien, Direktor des Missions- und ethnologischen Museums im Lateran. Bibliographie seiner Schriften*.“ 24. SS., 1 Abb., Oktav, geh., Stadtbibliothek Dortmund, 1928.
- Westermann D., Prof.: „*Evefiala or Ewe-English Dictionary*.“ VII + 300 SS., Kleinoktav, geb., Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1928. Preis RM. 6.—.
- Wittich E.: „*Blicke in das Leben der Zigeuner*.“ 70 SS., ill., Oktav, geh., Advent-Verlag, Hamburg 1927. Preis RM. 1.80.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Africa. Journal of the International Institute of African Languages and Cultures. I, 2.

Hardy G., La librairie des écoles indigènes en Afrique. — Torday E., The influence of the Kingdom of Kongo on Central Africa. — Schapera J., Economic changes in South African Native Life. — Westermann D., Gottesvorstellungen in Oberguinea. — Sydow E. v., African Sculpture. — Meinhof C. and Jones H. D., Principles of the practical orthography for african languages. — Labouret H., L'Ethnologie dans l'Ouest-Africain. — Werther A., The voice of Africa — Visser H., Information Service.

American Anthropologist. XXX, 2.

Swanton John R., Sun Worship in the Southeast. — Conzemius Eduard, Ethnographical Notes on the Black Carib (Garif). — Hough Walter, The Lead Glaze Decorated Pottery of the Pueblo Region. — Lowie Robert H., A Note on Relationship Terminologies. — Clements Forrests E., Quantitative Method in Ethnography. — Densmore Frances, The True Story of a little Stone Image. — Steward Julian H., A Peculiar Type of Stone Implement.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

Vol. XXIX/3: Spier L., Havasupai Ethnography. — XXX/1: Shapiro H. L., A correction for Artificial Deformation of Skulls. — XXX/2: Locke L. L., Supplementary Notes on the Quipus in the American Museum of Natural History. — XXX/3: Morris E. H., An aboriginal Salt Mine at Camp Verde, Arizona.

Asia major.

IV/2—3: Francke A. H., A book of the Tibetan Bonpos, Tibetan Text according to the Berlin Manuscript. — Chanoch A., Die altjapanische Jahreszeitenpoesie aus dem Kokinshu. — Pelliot P., A propos du „Chinese biographical Dictionary“ de M. H. Giles. — Zach E. V., Lit'apo's Gedichte, Buch VI und VII. — Zum Ausbau der Gabelentz'schen Grammatik. — V/1: Francke A. H., gZer-Myig i. e. Rays from the Eyes of the Svastika, a Precious Summary of the World. Book 6. Translated from the Tibetan. — Zach E. V., Lit'apo's Gedichte, Buch IX. — Lit'apo's Gedichte, Buch X. — Weller E., Über den Aufbau des Patikassuttanta (II). Übersetzung des chinesischen Textes. — Über die Rahmenerzählung des Sangitisuttanta im Palikanon.

Bulletin de la Société d'Études océaniques. III, 2.

Audran Herve P., Création du Monde. — Création du Ciel. — Révolte des mauvais anges. — Adam polynésien. — Le Noé polynésien. — La Tour de Babel. — Yorss Teiki-pahatoua M., Légende du Puhi Tari'a du lac Vaihira.

Congo. 1928.

I/3: Heyse Th., Concessions du Mayumbe. — Verdonck, District du Kivu. — Philipps J. F. T., The Nabingi. — Bitremieux L., Over de inwijking der Basolongo's. — I/4: Heyse Th., Concessions du Mayumbe et Société Isangi. — Clerq A. de, Le Chanvre chez les Bena Lubua. — Kooze St., Le métier à tisser chez les Batabwa (Mavungu). — Samain A., Vertelling van twee slimme mannen.

Finnisch-ugrische Forschungen. XIX, 1—3.

Toivonen Y. H., Zur Geschichte der finnisch-ugrischen inlautenden Affrikaten. — Collinder B., Zur Lautkombinationslehre des Lappischen. — Räsänen M., Tatarische Lehnwörter im Ugulischen.

Folklore. XXXVII, 4.

Murgoci A., The Vampire in Roumania. — Bonser Wilfrid, Magical Practices against Eles.

Hesperis. VII, 2.

Basset Henri et Terrasse Henri, Sanctuaires et forteresses almohades. — Laoust E., Le dialecte berbère du Rif. — Herber J., La main de Fathma.

Indian Notes.

Vol. IV/4: Speck F. G., Eskimo carved Ivories from Northern Labrador. — Heye G. G., Shaman's Cave from Southern California. — Lothrop S. K., Two Specimens from Porto Rico. — Gilmore M. R., Notes on Arikara Tribal Organization. — Lothrop S. K., The Word „Maya“ and the Fourth Voyage of Columbus. — Orchard W., Stone Objects from Nicoya, Costa Rica. — Saville M. H., Check-list of Recent Publications on Mayan Archaeology. — Davidson D. S., Some String Figures of the Virginia Indians. — Hodge F. W., War-god Idols of San Juan Pueblo. — Schellbach L., A Bone Implement of the Wascho. — Woodward A., Those Green River Knives. — Vol. V/1: Speck F. G., Notes on the Functional Basis of Decoration and the Feather Technique of the Oglala Sioux. — Davidson D. S., Family Hunting Territories of the Waswanipi Indians of Quebec. — Gilmore M. R., Indian Tribal Boundary-lines and Monuments. — Woodward A., The „Long-Knives“. — Öttinger B., Skeletal Remains of American Indians in the Museum für Völkerkunde, Hamburg, Germany. — Davis E. H., Modern Pottery Vessels from San Diego County, California. — Gaires R., Reports on Missions Established by the Association de la Propagation de la Foi. — Cadzow D. A. Archaeological Work with the Putnam Baffin Island Expedition. — Orchard W. C., A Pareceis Hammock.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. XXII/6.

Chatterji M. M., A study of some Bengali customs. — A further Study of Bengali Customs. — Some Marriage customs in Bengal. — Hutton J. H., Some Megalithic Work in the Jaintia Hills. — Majumdar D. N., The Bigonial Breadth of some Hos of Kolhan. — Bake A. A., Java and Bali. — Misra P. N., The Laksmana Samvat. — Coyajee J. C., The supposed culture of Zoroaster on the Tak-i-Bostan.

Journal of the African Society. CVII.

Maxwell J., Ashanti. — Kumasi. — The Garden City of West Africa. — Thomas H. B., An Experiment in African Native Land Settlement. — Maguire R. A. J., Il-Torobo (Pt. II). — Meek C. K., The Katab and Their Neighbours. — Wilson-Haffenden J. R., Ethnological Notes on the Kwotos of Toto.

The Journal of American Folk-Lore.

151: Benedict R., Sarrand Tales. — Radin P., Literary Aspects of Winnebago Mythology. — Mac Millan D., John Kuners. — Gifford E. W., Yuma Dreams and Omens. — Schiff-Goldfrank E., Isleta Variants: A Study in Flexibility. — 152: Hudson A. P., Ballads and Songs from Mississippi. — Kittredge G. L., Note on a Lying song. — Note on the Song of Mary Blane. — 153: Mason J. A. and Espinosa A. M., Porto Rican Folk-Tales: III. Cuentos de Encantamientos, concluded. — IV. Cuentos de Brujas y Del Diablo.

The Journal of the Anthropological Society of Tokyo. Nr. 485.

Hasebe K., The Tattooing of the Western Micronesians.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 48/1.

Vanoverbergh M., Animal Names in Iloko. — Barret Le Roy Carr, The Kashmirian Atharva Veda, Book Thirteen, edited with Critical Notes. — Sturtevant E. H., The Misuse of Case forms in the Achaemenian Inscriptions.

The Journal of the Polynesian Society. 37/1.

Downes T. W., Bird-snaring, etc., in the Whanganui River District. — Jenness D. and (late) A. Hallantyne. — Language. Mythology and Songs of Bwaidoga, Good-

enough Island, S. E. Papua. — Te Rangi Hiroa (P. H. Buck) Fish-poisoning in Rarotonga, Hara. — Honoric Terms, Sacerdotal Expressions, Personifications etc., met with in Maori Narrative. — Rodman H., The sacred Calabash.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
LVII. July to Decembre.

Hrdlicka A., The Neanderthal Phase of Man. — Wilson-Haffenden J. R., Ethnological Notes on the Shuwalbe Group of the Bororo Fulani in the Kufari District of Kordofan, Northern Nigeria. — Joyce T. A., Clark J. Cooper and Thompson J. E., Report on the British Museum Expedition to British Honduras, 1927. — Deacon A. B., The Regulation of Marriage in Ambrym. — Radcliff-Brown A. R., The Regulation of Marriage in Ambrym. — Seligman B. Z., Bilateral Descent and the Formation of Marriage Classes. — Wedgwood C. H., Death and Social Status in Melanesia. — Bennett M. M., Notes on the Dalgibarra Tribe of Northern Queensland. — Huntingford G. W. B., Miscellaneous Records relating to the Nandi and Kony Tribes.

The Journal of the Royal Asiatic Society. 1928.

Januar: Jackson A. V. W., The „fifty-seven Years“ in the Zoroastrian Doctrine of the Resurrection. — Tucci G., Is the Nyayapravesa by Dinnaga? — Farquhar J. N., Temple and Image Worship in Hinduism. — Farmer H. G., A North African Folk Instrument. — Wolley C. L., The Painted Pattery of Suse. — Bork F., Mitlani. — Thomas F. W., Tibetan Documents concerning Chinese Turkestan, II: The Sa-cu Region. — Clauson G. L. M., A Hitherto Unknown Turkish Manuscript in „Uighur“ Characters. — April: Sarcey A. H., The Original Home of the Hittites and the Site of Kussar. — Levy R., The Nazamata Madrasa at Baghdad. — Rhys Davids C. A. F., The Unknown Co-Founders of Buddhism: A Sequel. — Lorimer D. L. R., Is there a Gubri Dialect of Modern Persian? — Langdon S., Kandalanu an Asurbanipal. — Hopkins L. C., Pictographic Reconnaissances (Pl. IX and Index). — Charpentier J., Pauskarasadi. — Moule A. C., Brother Jordan of Severac.

Journal of the Society of Oriental Research. XII/2.

Mercer S. A. B., A Study in Egyptian Religious Origins. — Rapp F. L., Der Zosephtraktat Me'ed Katan. — Langdon S., The Silver Standard in Sumer and Accad. — Maynard J. A., Short Notes on Assyrian Religious Texts.

Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums. Bd. XIX.

Jayneboll H. H., Celebes (III.). Mittel-Celebes (Schluß) und Nord-Celebes, Sangir- und Talaut-Inseln.

Language. IV, 1.

Sturtevant E. H., Initial sp and st in Hittite. — Petersen Walter, Suffixes, Determinatives, and Words. — Espinosa Aurelio M., The Language of the Cuentos Populares Españoles.

Man. 1928.

4: Elliot Smith G., The Boats on the Victoria Nyanza. — Shaxby J. H. and Bonell H. E., On Skin Colour. — Hornblower G. D., India and Egypt. — Evans J. H. N., Schebesta and the Negritos. — Buxton P. A., Two Notes from Oceania. — 5: Huntingford G. W. B., Ghosts and Devils in East Africa. — Long R. C. E., The Date of the Maya Ruins at Tzibanche. — Reid Moir J., The Neanderthal Phase of Man. — Newton W. M., On Dereholes or Drainage Pits and their Relation to Grime's Graves, or First Antler-Pick Period. — Dawson W. R., Two Mummies from Colombia. — Blake Whelan C., Ireland in Pleistocene Times.

Mededeelingen, Tijdschrift voor Zendings-Wetenschap. 72/1.

Anet H., Quel doit être le but de l'éducation des Africains? — Schlunk M., Werden und Aufbau der Kirche in Afrika.

Memorias y Revista de la Sociedad Científica „Antonio Alzate“. 48, 1—6.

Toung-Dekien M., Origen de los americanos precolombianos. — Mazari M., Un antiguo padron itinerario del Estado de Morelos.

Mensch en Maatschappij. V/3.

Geurtjens H., Associatiebegrippen bij de Marindineezen.

Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. XII.

Bamhauer Fr., Forschungen über die Hausformen in Georgien.

Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Bd. XXXV.

Behrmann W., Das Zentralgebirge Neuguineas im westlichen Kaiser-Wilhelms-Land, aufgenommen und gezeichnet während der Sepik-Expedition 1912/1913.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Bd. LVIII/1—2.

Christian V., W. Schmidt's Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. — Franz L., Die kulturgeschichtliche Bedeutung der oberösterreichischen Pfahlbauten.

Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. XXX.

2: Mayr Joachim, Islamische Zeitrechnungen. — 3: Ankermann B., Koelles Mbe-Sprache. — Prietze Rudolf, Dr., Lieder des Haussavolkes. — Westermann Diedrich, Das Nupe in Nigerien. Seine Stellung innerhalb der Kwa-Sprachen.

The Museum Journal. XVIII/4.

Mason J. A., What we know about the Maya. — Hall H. U., Two Masks from French Equatorial Africa. — Rowe A., The Expedition at Beisan. — Legrain L., Discovery of Royal Tombs at Ur of the Chaldees.

Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. XI/3.

Dunn L. C., An Anthropometric Study of Hawaiians of Pure and Mixed Blood.

Petermann's Mitteilungen. 1928.

3/4: Stötzner W., Forschungsreise in der nördlichen Mandschurei. — Täuber K., Die neuesten Forschungen über die Herkunft der Indianer. — Troll K., Forschungsreisen in den zentralen Anden Südamerikas. 1927. — 5/6: Hennig R., Hyitramannaland. — Schultz A., Reise nach Ostsibirien im Jahre 1927. — Borchardt P., Eine kultur-geographische Studienreise nach Südtunisi. 1928. — Krämer A., Die Taro und die Naßkultur.

Prähistorische Zeitschrift. Berlin. XVIII. 1927. 1/2.

Schmidt Hubert, Skythischer Pferdeschmuck aus einem Silberdepot unbekannter Herkunft.

Revue de l'histoire des religions. XCV. 1927.

2/3: Nau Fr., La transmission de l'Avesta et l'époque probable de sa dernière rédaction. — Picard Ch., L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis. — 4: Olsen M., Magie et culte dans la Norvège antique. — Brunot M., Le congrès d'histoire du christianisme (Jubilé Alfred Loisy), Paris, 14 à 22 Avril 1927. — Picard Ch., Peuples et civilisations. L'histoire religieuse des „premières civilisations“.

Revue des Arts asiatiques. IV/4.

Shimmura J., L'Introduction de la Peinture Occidentale au Japon. — Buhot J., Les Antiquités Bouddhiques de Bamiyan, d'après A. Godard, Y. Godard, J. Hackin. — Wang Wei, La révélation des Secrets de la Peinture. — Marchal S., La Danse au Cambodge. — Segalen V., Le Culte du Bois. — Lubienski St., Notes sur la Musique Japonaise.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijkskundig Genootschap. XLV, 3.

Witkamp H., Een tocht naar den Goenoeng Ketam (Borneo). — Kolk Jos. van de, Het tandenvijlen bij de Tanimbareezen.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. XXXV/1—2.

Zyhlarz E., Zur Stellung des Darfur-Nubischen.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. VI, 1.

Leumann Ernst, Die Göttin Aditi und die vedische Astronomie. — Schrader Otto, Ein syntaktisches Problem der indischen Sprachfamilien.

Zeitschrift für Missionswissenschaft. XVIII. 2.

Schmidt W., Die Bedeutung der Ethnologie und Religionskunde für Missions-theorie und -praxis.



Tirages à part de Sonderdrucke aus „Anthropos“

- Cadière L.:** Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.
- Drexel A.:** Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 4.—.
- Haarpaintner P. M.:** Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.
- Kugler Fr. X.:** Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.
- Raymund P.:** Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.
- Schmidt P. W.:** L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Méthode. 100 pp. Mk. 2.50.
— Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.
- Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.
- Thurnwald R., Dr.:** Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.
- Trimborn H., Dr.:** Der Kollektivismus der Inkas in Peru. 50 SS. Mk. 2.—.
- Menghin O.:** Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.
- Vanoverbergh M.:** Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.
- Verbrugge R. P., Dr.:** La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.
- Wölfel D. J., Dr.:** Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.
- Wulff K., Dr.:** Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.
- Preuß K. Th., Prof. Dr.:** Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.
- Forschungsreise zu den Kágaba. Nachtrag: Lexikon, indianisch-deutsch und deutsch-indianisch. 113 SS. Oktav. Geh. Mk. 5.—.
- Schebesta P. P.:** Die Zimbabwe-Kultur in Afrika. 38 SS. Mk. 1.20.
- Schebesta P. P. und Lebzelter V., Dr.:** Schädel und Skelettreste von drei Semang-Individuen. 31 SS. 4 Taf. und 18 Tab. Mk. 1.60.
- Schulien P. M.:** Kleidung und Schmuck bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika. 50 SS. 5 Abb. Mk. 1.50.
- Zuure P. B.:** *Immána* le Dieu des Barundi. 43 SS. Mk. 1.50.
- Walk L., Dr.:** Die ersten Lebensjahre des Kindes in Südafrika. 72 SS. Mk. 2.50.
- Wanger W.:** The Zulu Notion of God. 85 SS. Mk. 2.—.

Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:
Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:

- Schmidt W. und Koppers W.:** Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABEL, Regensburg 1925). Preis geh. Mk. 16.—, geb. (Leinen) Mk. 20.—, (Halbleder) Mk. 25.—.
- Schmidt W.:** Der Ursprung der Gottesidee. Zweite, umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. XL + 832 SS. (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis Mk. 22.50, geb. Mk. 25.—.
- Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.
- Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.
- Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. XVI + 595 SS. Mit Atlas (14 Karten). (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis Mk. 42.—, geb. Mk. 45.—.
- Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 8.—.
- Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.
- Festschrift P. W. SCHMIDT. XXXII + 977 SS., mit 41 Taf., 158 Textill., 2 Karten. Preis geb. Mk. 41.—, geh. Mk. 38.—.
- Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volkvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. 2.—.
- Kulturkreislehre und Buddhismus. Eine Neuorientierung des Problems. 17 SS. S.-A. aus „Anthropos“, XVI—XVII, 1921—1922. Mk. 1.—.
- Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.
- Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.
- Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1856—1916). Ein Beitrag zur Missionsmethodik unter primitiven Jäger- und Fischerstämmen. 38 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. 1.20.
- Höltker G.:** Die theoretischen Grundlagen der modernen Ethnologie, gezeichnet in dem Beispielen: „Die afrikanischen Schilde“. 26 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, III, 1926. Mk. —.60.
-
- „Jahrbuch von St. Gabriel“, I, 1923 (enthält u. a. ethnologische Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER). 291 SS. Preis brosch. Mk. 2.50; II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 4.25, geb. Mk. 4.75; III, 1926, 295 SS. Preis geb. Mk. 6.—.
- Ehrlich L.:** Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.
- Lebzelter V., Dr.:** Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.
- Mayer P. O.:** Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.
- Schmidt P. W.:** Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 2.—.
- Übersichtskarte der Sprachen des Erdkreises** (nach den Angaben von W. SCHMIDT gezeichnet von K. STREIT), S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.
- Die Ethnologischen Kulturkreise**, Übersichtskarte, nach den Angaben SCHMIDT-KOPPERS (Ethnologie) und MENOCHIN (Prähistorik), gezeichnet von K. STREIT; S.-A. aus: W. SCHMIDT, „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“. Heidelberg 1926. Preis Mk. —.60.
-
- Semaine d'Ethnologie religieuse:** Compte-Rendu analytique de la I^{re} session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp., prix: Mk. 3.50; II^e session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: Mk. 4.50; III^e session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: Mk. 6.—; IV^e session (Milan 17 à 25 septembre 1925), 375 pp., prix: Mk. 8.—.

Dr. Walther Rothschild, Verlag, Berlin-Grünwald

Europäische Gespräche

Monatshefte für auswärtige Politik

Herausgegeben von A. Mendelssohn Bartholdy. Halbjährlich Mk. 12.—

Deutsch-Französische Rundschau

Monatsschrift der Deutsch-Französischen Gesellschaft

Herausgegeben von

Otto Grautoff, Heinrich Eduard Jacob, Rudolf Meerwarth,
Fritz Norden, Edgar Stern-Rubarth und
Maurice Boucher, Edmond Jaloux, Henri Lichtenberger

Politische Wissenschaft

Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin und des Instituts für
Auswärtige Politik in Hamburg

Es gelangten bereits zur Ausgabe:

- Heft 1: A. Mendelssohn Bartholdy: Diplomatie. Mit Dokumenten-Anhängen
Mk. 4.—, in Subskription Mk. 3.—
- Heft 2: Die Entscheidungen des Internationalen Schiedsgerichts zur Auslegung des
Dawes-Planes. Deutsch herausgegeben von M. Schoch. I: Sozialver-
sicherung in Elsaß-Lothringen und Polnisch-Oberschlesien, Mk. 12.—, in
Subskription Mk. 10.—
- Heft 3: Dasselbe. II: Pensionen in Elsaß-Lothringen und Polnisch-Oberschlesien.
(In Vorbereitung.)
- Heft 4: Dasselbe. III: Beschlagnahme und Liquidation deutschen Eigentums. Mk. 14.—,
in Subskription Mk. 12.—
- Heft 5: Probleme der Demokratie. Erste Reihe. Von C. Schmidt, H. Heller,
M. H. Boehm, E. Michel, F. Berber, A. Wolfers. Mk. 5.—, in
Subskription Mk. 4.—

Ferner sind in Vorbereitung:

- Mexiko, Europa und Amerika. Unter besonderer Berücksichtigung der Petroleum-
politik. Von Alfred Vagts
- Neue politische Dokumente zur jüngsten Geschichte der deutsch-türkischen Be-
ziehungen. Von Carl Mühlmann
- Die deutsch-englischen Geheimabkommen über Portugiesisch-Afrika. Von Fritz
Morstein Marx
- Mandatssystem und Arbeitszwang. Von S. Landshut
- Systematische Bibliographie zur Auswärtigen Politik 1923 bis 1926. Von Fr. Schack
- Ausgleich als Aufgabe. Von Henri Lichtenberger, James Shottwell,
Max Scholer
- Probleme der Demokratie. II. Reihe

Ausführliche Prospekte zu Diensten

ZEITSCHRIFT
FÜR
VERGLEICHENDE RECHTSWISSENSCHAFT
EINSCHLIESSLICH DER ETHNOLOGISCHEN RECHTS-
UND DER GESELLSCHAFTSFORSCHUNG

Unter Mitwirkung von

Geh. Justizrat Prof. Dr. Ernst Heymann, Prof. Dr. Paul M. Meyer,

Wirkl. Geh. Oberjustizrat Friedrich Steuber

herausgegeben von

Dr. Leonhard Adam

in Berlin

Die Zeitschrift erscheint jährlich in ein bis zwei Bänden. Preis eines Bandes von drei Heften RM. 24.—

Mit dem soeben beginnenden 43. Bande tritt die im Verlage Ferdinand Enke in Stuttgart erscheinende „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“ in ihr fünfzigstes Jahr. Damit vollendet sich das erste halbe Jahrhundert der modernen vergleichenden Rechtswissenschaft. Schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte die rechtshistorische Schule die Anfänge einer Rechtsvergleichung geliefert, als sie sich mit den Rechtssystemen der Ägypter und der alten Kulturvölker Vorderasiens zu beschäftigen begann. Aber erst die Gründung der Zeitschrift im Jahre 1878 durch Franz Bernhöft (der im Juni 1927 seinen 75. Geburtstag feierte) und den verstorbenen Züricher Professor Georg Cohn bedeutete die Geburtsstunde einer Wissenschaft, die in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart zu lebendiger Aufwärtsbewegung und praktischer Bedeutung gelangt ist. Bis zu seinem Tode (1919) war Josef Kohler vierzig Jahre lang der spiritus rector der vergleichenden Rechtswissenschaft, doch die Errichtung von Lehrstühlen, offiziellen Seminaren und gar Instituten hat er nicht mehr erlebt. Bernhöft empfahl, als er die Zeitschrift gründete, das Studium moderner ausländischer Rechte wesentlich zu dem Zwecke, um bei der Abfassung des geplanten deutschen bürgerlichen Gesetzbuches „fremde Vorzüge benutzen, Fehler vermeiden zu können“. Kohler gestaltete die Rechtsvergleichung und die ihr dienende Zeitschrift umfassender, indem er nicht nur die Rechte der untergegangenen Kulturvölker, sondern auch die Anfänge des Rechtslebens auf primitiven Stufen einbezog und so der von Albert Hermann Post geschaffenen ethnologischen Rechtsforschung eine Stätte bereitete. So entstand ein Grenzgebiet zwischen Völkerkunde und Rechtswissenschaft, gleichzeitig aber die universalrechtsgeschichtliche Grundlegung der „neuhegelianischen“ Rechtsphilosophie Kohlers. Das in den Bänden der Zeitschrift niedergelegte Material bildet eine unerschöpfliche Materialsammlung der Rechte aller Völker und Zeiten. So enthält der neue Band umfangreiche Abhandlungen über altes und modernes japanisches Familienrecht, über chinesisches Eherecht, begleitet von Übersetzungen der Quellen und von den Fachausdrücken in japanischen bzw. chinesischen Typen. Die Ziele der Gründer sind heute großenteils verwirklicht. An den meisten größeren Universitäten bestehen schon Institute für Rechtsvergleichung, und in Berlin zumal haben wir die neuen Institute für ausländisches und internationales Privatrecht (Professor Rabel) und ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht (Professor Bruns). Hier wird mit einem umfangreichen Bibliotheksapparat systematisch modernes ausländisches Recht gesammelt und bearbeitet, auch in einer besonderen Zeitschrift publiziert.

(„Berliner Tageblatt“, 28. Dezember 1927.)

Verlag von Ferdinand Enke in Stuttgart

KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & Co., LTD.

ORIENTAL AND AFRICAN BOOKSELLERS.

AGENTS TO THE BRITISH MUSEUM,
ROYAL ASIATIC SOCIETIES, JAPAN SOCIETY, ETC.

HAVE A LARGE STOCK OF BOOKS ON
ORIENTAL AND AFRICAN ART, ARCHAEOLOGY,
HISTORY, TRAVELS, LANGUAGES, ETC. ALSO
TEXTS AND TRANSLATIONS OF CHINESE,
JAPANESE, ARABIC, PERSIAN AND SANSKRIT LITERATURE,
AND BOOKS ON GENERAL ANTHROPOLOGY, LINGUISTICS, ETC.

CATALOGUES FREQUENTLY ISSUED AND MAILED GRATIS.

MESSRS. KEGAN PAUL ARE THE PUBLISHERS OF

ASIATICA

A MONTHLY RECORD OF BOOKS DEALING WITH THE EAST AND
WITH AFRICA.

This periodical is mailed *gratis* to private scholars and libraries. It forms the best and *most up-to-date* medium for advising book-buyers all over the world of new books of Oriental and African interest. Scholars are invited to send their new works for review and to instruct their publishers to inform us of the issue of new books. Advance information is specially required in order that readers in remote parts of the world may be advised promptly of new publications.

ENGLISH AND CONTINENTAL BOOKS IN EVERY BRANCH OF
LITERATURE SUPPLIED PROMPTLY AND ON BEST TERMS.

38 GREAT RUSSELL STREET,
LONDON, W. C. I.

Verlag der Asia Major, Leipzig, S. 3.

In unserem Verlage erschienen:

Schlesinger, Mich. *Satzlehre der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds.* Leipzig 1928. Oktav. XX + 330 SS. (= Veröffentlichungen der Alexander-Kohut-Stiftung, Bd. I).

Preis brosch. Mk. 25.—, in Ganzleinen Mk. 28.—.

Dirr, A. *Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen.* Leipzig 1928. Oktav. XI + 381 SS. Mit 1 Karte.

Preis brosch. Mk. 35.—, in Buckram Mk. 38.—.

Dirr, A. *Die Sprachen der Ubychen.* Leipzig 1928. Oktav.

Preis in Buckram Mk. 20.—.

Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa. Nach einer fünfsprachigen Polyglotte herausgegeben von FRIEDRICH WELLER. Leipzig 1928. Oktav. XXV + 269 SS.

Preis in Buckram Mk. 40.—.

Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahū und Franz Xavers, 1539—1552. Neue Quellen zur Geschichte der Portugiesenherrschaft und Franziskanermission auf Ceylon. Im Urtext herausgegeben von G. SCHURHAMMER und E. A. VORETZSCH. 2 Bde. Mit 1 Karte und Tafeln mit Faksimiles der Unterschriften. Leipzig 1928. Oktav. XXVIII + 727 SS.

Preis brosch. Mk. 50.—, in Buckram Mk. 56.—.

Ceylon and Portugal. Part I: Kings and Christians 1539—1552. From the Original Documents at Lisbon by P. E. PIERIS and M. A. H. FITZLER. Leipzig 1927. Demy 8 vo. 430 pp. Gloth. Price £ 1.17.6; Mk. 37.50. — Contents: Preface. Contents. Introduction. List of Documents. Notes: 1. Armaria, Appendix I—III. 2. Marinharia. 3. O Pai dos Christaos. 4. Titulos, Glossary, Index.

Ausführlicher Verlagskatalog steht ernsthaften Interessenten kostenlos zur Verfügung.

Die Antiquariatsabteilung gab soeben heraus:

===== Antiquariatskatalog I =====

enthaltend die an Seltenheiten reiche Bibliothek des verstorbenen Leipziger Sinologen Prof. Dr. A. CONRADY. Enthält vor allen Dingen Werke über China, Japan, Indien und Zentralasien.

===== Zusendung erfolgt auf Wunsch kostenlos. =====

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

An neuen Publikationen der D. M. G. sind erschienen:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes

Bd. XVII, Nr. 3

HAUSCHILD, RICH.: DIE ŚVETĀŚVATARA-UPANIṢAD

Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren. 1927. Mk. 7.—, für Mitglieder Mk. 5.80

Bd. XVII, Nr. 4

WÜST, W.: STILGESCHICHTE UND CHRONOLOGIE DES

ṚGVEDA. 1928. Mk. 12.—, für Mitglieder Mk. 10.—

AUS DEM JEMEN / JAKOB BURCHARDT'S LETZTE REISE DURCH SÜDARABIEN

Herausgegeben von Eugen Mittwoch (Ein prächtiger Band mit 28 Tafeln). 1926. Mk. 10.—, für Mitglieder Mk. 8.50

Königlich Preußische Turfan-Expeditionen

KLEINERE SANSKRIT-TEXTE. Herausgegeben von Heinrich Lüders

Heft II: Bruchstücke der Kalpanāmanditika des Kumāralāta. Herausgegeben von Heinrich Lüders. 1926. Mk. 24.—, für Mitglieder Mk. 20

Heft III: Bruchstücke des Bhiksuni-Prātimoksa der Sarvāstivādiṇs in den verschiedenen Schulen. Herausgegeben von Ernst Waldschmidt. 1926. Mk. 24.—, für Mitglieder Mk. 20.—

DIE GRUNDLAGEN DER CHINESISCHEN EHE

Von Dr. Erich Schmitt, Privatdozent an der Universität Berlin. Mk. 14.—, für Mitglieder Mk. 11.80

Ferner machen wir als prächtiges Geschenkwerk auf nachstehendes
Sonderangebot aufmerksam:

PERSIEN IN WORT UND BILD

Mit 165 meist ganzseitigen Bildern und 1 farbigen Landkarte im Anhang
von Friedrich Rosen

In Leinwand geb. Mk. 12.—, für Mitglieder Mk. 7.50

Von dem Buche „Persien“ das Exzellenz Rosen im Verlage Franz Schneider, Berlin, veröffentlicht hat, kann die Deutsche Morgenländische Gesellschaft auf Grund besonderer Vereinbarung ihren Mitgliedern in Ganzleinen gebundene Exemplare zum Vorzugspreise von Mk. 7.50 einschließlich Porto zur Verfügung stellen. Wir bitten, von dieser vorübergehenden Vergünstigung ausgiebig Gebrauch zu machen und Bestellungen an F. A. Brockhaus, Leipzig, zu richten.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie.

Herausgeber:
Dr. R. Thurnwald
a. o. Prof. a. d. Univ. Berlin.

Verlag: **C. L. Hirschfeld**
Leipzig, Hospitalstraße 10.

jährlich erscheinen 4 Hefte von je 8 Bogen Umfang zum Preise von RM. 18. - für den Jahrgang. Einzelne Hefte kosten RM. 5.—.

Inhalt und Stoffeinteilung der Hefte **Jedes Heft enthält** **3-4 große Abhandlungen**

ferner einen reichhaltigen Besprechungsteil, der sich folgendermaßen gliedert:

Biologische Vorgänge.

Allgemeines.

Biologisches.

Veranlagung und Umwelt.

Einwirkung des Klimas.

Persönlichkeit

im allgemeinen,

Geschlechter,

Lebensalter,

Abartige.

Psychische Abläufe und ihre Beeinflussung (Gestaltung durch Überlieferung, Zeit und Erziehung, ferner sonstige Arten von Beeinflussung).

Kulturelle Vorgänge.

Arbeit, Beruf u. Wirtschaft.

Ehe und Familie.

Führer und Masse.

Gruppenbildung.

Gesetzgebung und Recht.

Kulturfaktoren.

Zeitströmungen.

Eine Kultur im Spiegel der anderen.

Kulturbedertragung.

Varianten und Frühformen des Denkens und der Gesellung.

Primitives Denken des heutigen Kulturmenschen.

Völkerpsychologie ist die Wissenschaft vom seelischen Verhalten der Völker.

Die Völkerpsychologie untersucht sowohl die Besonderheiten zeitgenössischer Nationen, als auch die Wandlungen der Geistesverfassung im Laufe der Geschichte, schließlich die Eigenheiten, die sich aus der Zusammensetzung der Völker aus vielen Gemeinschaften, aus Berufen und aus Schichtungen ergeben.

Die Vorgänge in den verschiedenen sozialen Gruppen zeigen indessen unter bestimmten Voraussetzungen auch eine Menge gemeinsamer Züge: Führerschaft, Siebung, Auslese, die Kristallisation zur Neubildung von Gesellungen usw.

Den Angelpunkt für die verschiedenen Arten der Gesellung bildet das Verhalten unter den Individuen. Persönlichkeits- und Charakterforschung sind daher wichtige Hilfszweige der sozialen Psychologie.

Die menschliche Gesellung bildet, trotz all ihrer Besonderheit, eine Erscheinung, die mit der Vergesellschaftung bei anderen Lebewesen verglichen werden muß, um die Perspektive unserer Einsicht zu erhöhen.

Die wissenschaftliche Erforschung der Völker und sozial-psychologischen Zusammenhänge ist mehr als je zuvor eine nationale Lebensnotwendigkeit.



Die Zeitschrift wendet sich an weite Kreise:

Nicht nur der Volks- und Staatswirtschaftler, sondern auch der Politiker und der Kaufmann, der Unternehmer und der Arbeiter, der Jurist und der Arzt, der Schulmann und Erzieher, der Ethnologe und Anthropologe, kurz alle, die an dem Leben in Staat, Nation und Beruf, an den großen Fragen der Arbeitsorganisation und der politischen Vorgänge unter den Völkern Anteil nehmen, sie alle treffen in ihren Interessen in unserer Zeitschrift zusammen.

Ausführlichen Prospekt bitten zu verlangen.

C. L. Hirschfeld / Verlagsbuchhandlung / Leipzig.

Verleger: AKAD. VERLAGSGESELLSCHAFT, Leipzig — DAVID NUTT, London — G. E. STECHERT, New York — FÉLIX ALCAN, Paris — NICOLA ZANICHELLI, Bologna — RUIZ HERMANOS, Madrid — RENASCENÇA PORTUGUESA, Porto — THE MARUZEN COMPANY, Tokyo.

Generalvertretung für Deutschland:
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.
Leipzig, Schloßgasse 7—9.

„SCIENTIA“

Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese.
Erscheint alle Monate (jedes Heft 100—120 Seiten).
Schriftleiter: **EUGENIO RIGNANO.**

„SCIENTIA“

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift mit einer wahrhaft internationalen Mitarbeit.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die in der ganzen Welt verbreitet ist.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift der Synthese und der Einigung der Kenntnisse, die von den Hauptfragen sämtlicher Wissenschaften: der Geschichte der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und Soziologie spricht.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift also, welche, während sie direkt alle Förderer der Statistik, der Demographie, der Ethnographie, der Ökonomie, der Jurisprudenz, der Religionsgeschichte und der Soziologie, im allgemeinen durch ihre zahlreichen und wichtigen, diese Wissenschaften betreffenden Artikel und Berichterstattungen interessiert, ihnen die Möglichkeit bietet, in gedrängter und synthetischer Form auch die höchsten Aufgaben aller anderen Wissenszweige kennen zu lernen.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die sich rühmen kann, unter ihren Mitarbeitern die berühmtesten Gelehrten in der ganzen Welt zu besitzen. Ein Verzeichnis von mehr als 350 von ihnen ist in allen Heften vorhanden.

Die Artikel werden in der Sprache ihrer Verfasser veröffentlicht und in jedem Heft befindet sich ein Supplement, das die französische Übersetzung von allen nichtfranzösischen Artikeln enthält. Die Zeitschrift ist also auch denjenigen, die nur die französische Sprache kennen, vollständig zugänglich. (Verlangen Sie vom Generalsekretär der „Scientia“ in Mailand ein Probeheft unentgeltlich, indem Sie, nur um die Post- und Speditionsspesen zu bezahlen, L. it. 2.— in Briefmarken ihres Landes einsenden.)

Abonnement:

Deutschland G.-Mk. 30.—, Österreich und andere Länder L. it. 150.—, Frankreich Fr. 200.—.

Die Büros der „Scientia“: Via A. De Togni 12, Milano (116).

Generalsekretär: Dr. Paolo Bonetti.

Wegen des Reklamewesens wenden Sie sich um Auskünfte und Preisverzeichnisse an die Büros der Zeitschrift.

KOLONIALE RUNDSCHAU

Monats-Zeitschrift für koloniale
Wirtschaft, Völker- und Länder-
kunde.

Erscheint am 10. jeden Monats.

Jahresbezugspreis Mk. 10.—, für das Aus-
land Mk. 12.50.

Die Zeitschrift erscheint im zwanzigsten Jahr-
gang. Sie ist begründet von **Ernst Vohsen**.

Hervorragende Mitarbeiter auf allen Gebieten
des kolonialen Wissens.

Herausgeber: H. von Ramsay.

Wissenschaftlicher Beirat:

**Professor D. Westermann, Geheimer Regierungs-
rat Th. Gunzert, Professor Penck.**

Probenummern kostenlos.

Bestellungen bitte zu richten an den

**Verlag Kolonialkriegerdank E.V.,
Berlin W 35, Potsdamerstraße 97**

Bankkonto: Commerz- und Privatbank, Dep.-Kasse H. I., Berlin W35,
Potsdamerstraße 97.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. G.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS, 8°. Preis: Mk. 11.40.

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 12.—.

I, 3: P. G. Peekel, M. S. G.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 7.—.

I, 4: P. H. Trilles, G. Sp. S.: Le totémisme des Fangs 660 pp. Prix: Mk. 24.80.

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix: Mk. 10.50.

II, 1: P. A. Erdland, M. S. G.: Leben und Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner. I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen. XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 16.—.

II, 2: H. Bleher: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 24.80.

II, 3: H. Bleher: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. XVI + 560 SS. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 4: P. A. Kleintitschen, M. S. G.: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Páparatava, Neupommern, Südsee. 509 SS. Preis: Mk. 19.20.

II, 5: W. Hofmayr: Die Schilik. Geschichte, Religion u. Leben eines Niloten-Stammes. XVI + 521 SS. Mit 59 Bildertafeln (bzw. Bildgruppen) und 3 Karten. Preis: Mk. 24.80.

III, 1: P. Laurentius Bollig, O. M. Cap.: Die Bewohner der Truk-Inseln. Religion, Leben und kurze Grammatik eines Melanesiervolkes. VIII + 302 SS. Preis: Mk. 13.65.

Im Druck:

Dr. P. Leser: Geschichte und Verbreitung des Pfluges. — P. Boesch: Les Banyamwezi.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos“, St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:

36 Mark = 60 österr. Schilling = 36 Shilling = 9 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix de l'Abonnement, port non compris (6 fasc. par an) à l'avenir: 36 Mark = 60 Schill. austrich. = 36 Shillings = 9 Dollars.

Les collaborateurs ont droit à 25 tirages à part. S'ils en désirent davantage, ils ont à payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent de tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tout ce qui concerne la rédaction ou la direction prière de s'adresser directement: Au R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:

36 Mark = 60 austr. Schill. = 36 Shillings = 9 Dollars.

Contributors receive 25 reprints of their articles. Extra reprints can be obtained on payment of the costs for paper, printing and binding. Contributors are kindly requested to state at their earliest convenience, when sending in their manuscripts, the number of reprints desired.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonnlert: For subscriptions address: **On s'abonne:**

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Paul Genthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

In Belgie en Nederland bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemainslaan 127, Brussel.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi del Francesi 33-33A.

W Polsce: Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

Brazil: Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.